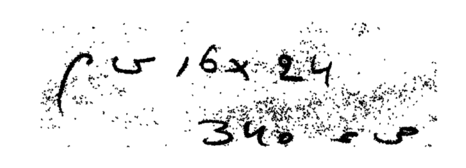
اصول فقه حنفی

۳







کشف المبہم

ما فی السلم

از مصنف

مولوی عبد الاحد

مطبع مجتبائی دہلی

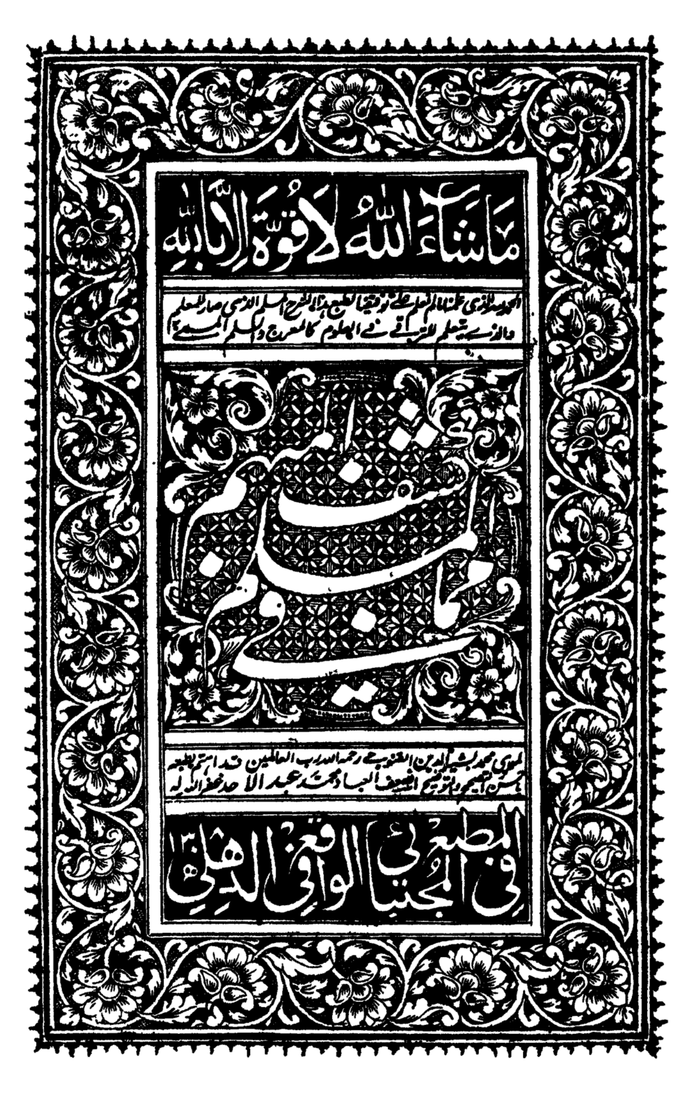
مختصر فہرست کتب از کتبخانہ تجارت مطبع مجتبائی [illegible]

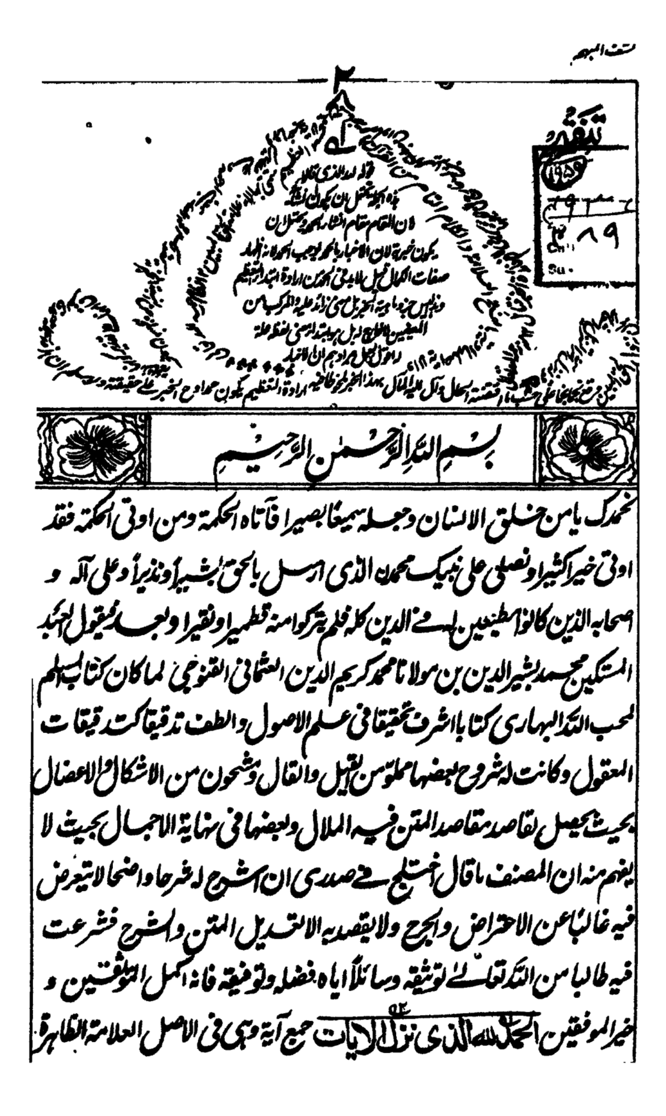
تفسیر جلالین محشی بحواشی جدیدہ
مولوی مجتبائی۔ اس تفسیر کے
اہتمام طبع میں مطبع نے تکرار
دو سال کی محنت کی ہے اصل
نسخ مسعودہ قلمی و مطبوعہ فراہم
کر کے اُن سے منقول عنہ کو
صحیح کیا ہے حواشی جو غلط
اور منسوخ آج تک نقل ہوتے
چلے آتے تھے خارج کیے گئے
بجائے اُنکے حواشی مفیدہ
جمل تفسیر کبیر تفسیر ابو السعود
مدارک بیضاوی [illegible]
تفسیر حقانی مصری
تفسیر احمدی بمبئی
تفسیر خازن مصری مع [illegible]
تفسیر فتح البیان مع [illegible]
تفسیر معالم التنزیل بمبئی
تفسیر بیضاوی بمبئی
تفسیر مدارک
تفسیر [illegible] الاسرار [illegible]
[illegible] فارسی [illegible]
تفسیر [illegible]
[illegible]

تفسیر سراج المنیر
تفسیر عرائس البیان
تفسیر سواطع الالہام [illegible]
بے نقط ۔ کشوری
تفسیر جامع البیان
بخاری شریف مع [illegible]
مطبوعہ مصر۔
قسطلانی شرح بخاری کامل دس جلد
قسطلانی مصری برحاشیہ صحیح مسلم
مع نووی۔
صحیح مسلم مع نووی انصاری
نسائی شریف مع زہر الربی [illegible]
ابن ماجہ محشی فاروقی
ابوداؤد محشی کشوری
موطا امام مالک محشی مجتبائی
[illegible] کامل [illegible]
موطا امام محمد محشی [illegible]
شرح معانی الآثار طحاوی
سنن حصین محشی مصطفائی
مشکوٰۃ شریف محشی مع
الاکمال فی اسماء الرجال [illegible]
[illegible] مجتبائی
[illegible]

تفسیر [illegible]
[illegible]
ایضاً مترجم بترجمہ اردو
نیل الاوطار امام محمد شوکانی
در ہشت جلد مطبوعہ مصر
سفر السعادت مصری
کشف الحقائق [illegible]
[illegible] فارسی
مسند امام اعظم مع شرح
ملا علی قاری ۔
مسند امام شافعی
موضوعات کبیر
موضوعات صغیر
[illegible]
[illegible] شرح [illegible]
[illegible] خیر العباد
ما ثبت بالسنۃ مترجم مجتبائی
فتح المغیث شرح الفیۃ الحدیث
نخبۃ الفکر محشی
فتح الباری کامل مصری
ایضاً [illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
ایضاً [illegible]
فتاویٰ قاضی خان
در چہار جلد [illegible]
ایضاً مطبوعہ کشوری
اشباہ والنظائر [illegible]
فتاویٰ عالمگیری
ایضاً کشوری
ہدایہ مصطفائی محشی
مولوی عبدالحی
ہدایہ مع الکفایہ [illegible]
ایضاً نولکشوری
رد المحتار شرح در المختار شامی
ایضاً مصری مع تکملہ
شرح وقایہ [illegible]
[illegible]
سعایہ [illegible] شرح وقایہ
[illegible] کشوری
ایضاً [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]


ما شاء الله لا قوة إلا بالله
الحمد لله الذي علمنا ما لم نعلم على توفيقنا لطبع هذا الشرح لسلم الذي صار للمتعلم
والأذكى يتعلم للترقي في العلوم كالمعرج والسلم المسمى
المولوي محمد بشير الدين القنوجي رحمه الله رب العالمين قد اهتم بالطبع
بسعي التصحيح والتوضيح ضعيف العباد محمد عبد الأحد غفر الله له
في المطبع المجتبائي الواقع في الدهلي



قوله الله الذي تعالى
هذه الجملة يحتمل ان يكون انشائية
ان المقام مقام انشاء الحمد ويحتمل ان
يكون خبرية لان الاخبار بالحمد يوجب الحمد لانه
صفات الكمال بل لا يبقى الحمد ان ارادة ابتداء التعظيم
وهذا من خواص الجملة الخبرية بل هي زائد عليه والمركب من
...

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من خلق الانسان وجعله سميعا بصيرا فآتاه الحكمة ومن اوتي الحكمة فقد
اوتي خيرا كثيرا ونصلي على نبيك محمد الذي ارسل بالحق بشيرا ونذيرا وعلى آله و
اصحابه الذين كانوا مطيعين له في الدين كله فلم يتركوا منه قطميرا ولا نقيرا وبعد فيقول العبد
المستكين محمد بشير الدين بن مولانا محمد كريم الدين العثماني القنوجي لما كان كتاب مسلم
المحب الله البهاري كتابا اشرف تحقيقا في علم الاصول والطف تدقيقا كتدقيقات
المعقول وكانت له شروح بعضها مملوء من القيل والقال ومشحون من الاشكال والاعضال
بحيث يحصل لقاصد مقاصد المتن فيه الملال وبعضها في نهاية الاجمال بحيث لا
يفهم منه ان المصنف ما قال اختلج في صدري ان اشرح له شرحا واضحا لا يتعرض
فيه غالبا عن الاعتراض والجرح ولا يقصد به الا تعديل المتن والشرح فشرعت
فيه طالبا من الله تعالى توثيقه وسائلا اياه فضله وتوفيقه فانه اكمل الموفقين و
خير الموفقين الحمد لله الذي نزل الايات جمع آية وهي في الاصل العلامة الظاهرة.

ویقال للمصنوعات من حیث انہا تدل علی وجود الصانع وعلمہ وقدرتہ ولکل طائفۃ
من کلمات القرآن المتمیزۃ عن غیرہا بالفصل والمراد بہا ہہنا ہو ہذا واشتقاقہا من ای
لانہا تبین ایّا من ای شیء او من اوی الیہ ای رجع الیہ لانہا ترجع الیہا معرفۃ ذی
العلامۃ واصلہا عند الفراء اَوَیَۃٌ کَشَمَرَۃٍ فابدلت واوہا الفا علی خلاف القیاس
وعند الخلیل ایۃ وعند سیبویہ اویۃ کرملۃ فاعلت قال ابن ہشام فی تذکرتہ اذا اجتمع
حرفان مستحقان للاعلال فالقیاس ان یعل الثانی دون الاول نحو ہوی وسوی
وشذ فی کلامہم ان یعل الاول دون الثانی کغایۃ وطایۃ وثایۃ وایۃ وعند الکسائی
اٰئیۃ کقائلۃ فحذفت الہمزۃ تخفیفا وارسل لبینٰت جمع بینۃ من البیان وہو الظہور
والمراد بہا اما الایات المحکمات الواضحات التی لاتقبل التاویل والاحادیث کذلک
او المعجزات الظاہرات الشاہدات علی الحق بلا ریب وارتیاب فظلم الدین اما
بالتشدید بمعنی ملا یعنی اکمل ونشر الدین بعد التنزیل والارسال او بالتخفیف بمعنی
ظہر فالدین یکون علی الاول منصوبا وعلی الثانی مرفوعا وطبع الیقین طبع اما
بالتشدید او التخفیف معروفا فالمعنی ملأ الیقین فی قلوب المومنین واما بالتخفیف مجہولا
بمعنی احکم ای جعل الیقین فی قلوبہم محکما ربنا لک الحقیقۃ حقا ای فی الواقع
لیس الحقیقۃ الا لک لانک الکائن بنفسک لیس تحصلک عن الغیر وکل
ممن سواک مجاز ثبوتہ فی الواقع اذ لا وجود لہ الا بوجودک ولا حقیقۃ لہ الا
بحقیقتک فہو غیر ثابت وباطل فی نفسہ ولک الامر تحقیقا فانت الآمر وکل
ممن غیرک مجاز باجازتک ومامور بامرک فالمجاز ہہنا بضم المیم مفعول من
الاجازۃ لا کما کان او لا بفتح المیم اعنۃ المبادی الاعنۃ جمع عنان بالکسر بمعنی

ووال لکام والمبادی جمع مبدأ بمعنی ابتداء الشئ وما یتوقف علیہ فبدایات کل الامور واسبابہا بید یک ای بقدرتک واختیارک فی نواصی المقاصد النواصی جمع ناصیۃ بمعنی موئے پیشانی مفوضۃ ای مردودۃ الیک لانک انت تعطی المقاصد لاغیرک فانت المستعان وعلیک التکلان والصلوۃ والسلام علی سیدنا محمد المتمم للحکم جمع حکمۃ بالکسر وہی العدل والعلم والحلم والنبوۃ والقرآن ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جامع لکلہا ومتمم لہا بالطریق الامم بفتحتین بمعنی الوسط یعنی الطریق الذی لا افراط فیہ ولا تفریط والمبعوث بجوامع الکلم اے الکلمات الجامعۃ لانواع الاحکام الی فہام الامم الافہام اما بالفتح وہو احسن او بالکسر والامم بضم الہمزۃ وفتح المیم جمع امۃ بمعنی القوم فالمعنی علی الاول ان الرسول ارسلہ اللہ تعالی بالکلمات الجامعۃ الی عقول القوم لیفہموا بہذہ العقول معانی ہذہ الکلمات فتنتقل تلک العقول من المعانی الی الاحکام والمعنی علی الثانی انہ بعث بجوامع الکلم لافہام الامم لیعملوا بہا فعلی ہذا الی بمعنی اللام وقیل یحتمل ان یکون الامم جمع امۃ بمعنی الدین والشریعۃ ویکون الجمع باعتبار الانواع والاحکام فالمعنی انہ بعث بجوامع الکلم لافہام الشرائع ای الاحکام الشرعیۃ وعلی آلہ واصحابہ الذین ہم ادلۃ العقول ای عقول المومنین والدلیل ہو الموصل الی المطلوب وعقول المومنین وصلت الی المطلوب الذی ہو الایمان والتصدیق بسبب الآل والاصحاب سیما الاربعۃ الاصول فی الایصال الی المطلوب وہم الخلفاء الراشدون من اصحابہ وعلی رضی اللہ عنہ وابناہ الحسن والحسین واعمہا سیدۃ النساء فاطمۃ الزہراء من آلہ واہل بیتہ اما بعد فیقول الشکور ای

له قوله الشکور ... العبد بالوصف الاول کان ... بالثالث وذلک لان کل ... [illegible] والوصف الثانی ... [illegible]

الشاکر الصبور ای الصابر محب اللہ بن عبد الشکور الذی مات سنۃ الف وماتہ وتسع عشر من الہجرۃ بلغہ اللہ من التبلیغ الی ذروۃ الکمال الذروۃ بضم الذال المعجمۃ او کسرہا العالی من کل شئی او عالی الجبل ای بالائے ہر چیز و بالائے کوہ ورقاہ ای رفعہ عن حضیض القال الی قلۃ الحال الحضیض السافل من الارض ای پستی زمین ور دامن کوہ والقال اسم مصدر بمعنی القول وقیل یستعمل القول فی الخیر والقال فی الشر والقلۃ بضم القاف وتشدید اللام راس الجبل والعالی من کل شئی ای سر کوہ و بالائی ہر چیز والحال کیفیۃ الانسان وما ہو علیہ ان السعادۃ باستکمال النفس ای الروح والمادۃ ای ما تعلق بہ النفس وہو البدن وذلک ای الاستکمال بالتحقق ای الصیرورۃ علی الیقین والتخلق ای التدین بالاعمال الصالحۃ وبالاول استکمال النفس وبالثانی استکمال المادۃ وہما ای التحقق والتخلق بالتفقہ فی الدین والتبحر ای التعمق بمواقف الحق والیقین والمناسب فی صلۃ التبحر فی والسلوک فی ہذا الوادی الذی ہو التفقہ انما یتاتی بتحصیل المبادی التی یتوقف علیہا التفقہ ومنہا ای من المبادی علم اصول الاحکام الفقہیۃ لانہا ما لم تعلم لا تحصل الفقاہۃ فہو ای علم الاصول من اجل علوم الاسلام فان اجل العلوم الاسلامیۃ الکلام والفقہ ومبادیہما والاصول بعض منہا الثبتہ الف فی مدحہ ای مدح الاصول وبیان علو مرتبتہ خطب جمع خطبۃ وہی الکلام المنثور المسجع وصنف فی قواعدہ ای قواعد الاصول کتب وکنت صرفت بعض عمری فی تحصیل مطالبہ ووکلت نظری الی تحقیق ما ربہ المآرب جمع مارب بفتح الراء المہملۃ من الارب بفتحتین بمعنی الاحتیاج والمراد من المارب ہہنا المطالب

لانهما مما يحتاج اليهما فكانهما مواضع الاحتياج فلم تحتجب عني حقيقة من حقائقه ولم تخف علي دقيقة من دقائقه ثم بعد تحصيل المطالب وتحقيقها الامر ما اي لامر عظيم اردت ان احرر فيه اي في علم الاصول سفرا بالكسر الدفتر والكتاب الكبير وافيا لمسائل الفن ودقائقه وكتابا كافيا لطالب هذا الفن يجمع ذلك الكتاب الى الفروع اي المسائل الفقهية والى ههنا بمعنى مع او ضمن الجمع معنى الضم اصولا اي دلائل تلك الفروع والى المشروع اي الامور الشرعية النقلية معقولا اي الامور العقلية ويحتوي على طريقي الحنفية والشافعية ولا يميل ميلا ما اي لا يعدل عدولا قليلا فما ظنك بالكثير عن الواقعية اي عما كان حقا في الواقع سواء كان موافقا للحنفية او الشافعية فجاء ذلك الكتاب بفضل الله وتوفيقه كما تحب في الحسن والجمع والاحتواء وتفصيل هذا الاجمال انه معدن للمسائل والمعدن بكسر الدال منبت الجواهر ام بحر المسائل بل سحر لا يدرى بحقيقة حاله لانعدام مثله ونظيره والاشياء تعرف بامثالها وسميته بالمسلم سلمه الله تعالى عن الطراح اي البعد والالقاء في الخلف وعدم الاعتداد به والجراح اي الطعن والتشنيع وجعله موجبا للسرور والفرح ثم بعد التسمية العينى مالك الملكوت كرهبوت بمعنى الفرد السلطان والمملكة وفي بعض الشروح هو اسم لملك ينسب اليه ايصال النعم ان تاريخه اي تاريخ تصنيفه وبيان وقته مسلم الثبوت اي سنة الف ومائة وتسع الا حرف تنبيه الكتاب مرتب على مقدمة فيها يفيد البصيرة من رسم العلم وموضوعه وغايته ومقالات ثلث في المبادي الكلامية والاحكامية واللغوية واصول

اربعة فى المقاصد الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وخاتمة فى الاجتهاد ونحوه من التقليد وما يتعلق به اما المقدمة ففى حد اصول الفقه وموضوعه وفائدته وله حدان حد لقبا وحد اضافة اما حده اى حد اصول الفقه مضافا اى من حيث المعنى الاضافى فالاصل الذى جمعه مضاف الى الفقه فى لفظ اصول الفقه اختلفوا فى تفسيره لغة بيانات شتى احدها ما يبتنى عليه غيره قاله ابو الحسين البصرى فى شرح العمد وثانيها المحتاج اليه قاله الامام فى المحصول والمنتخب وتبعه صاحب التحصيل وثالثها اسفل الشئ كما فى القاموس وغيره وعلى هذا يضاف الى الكل كاصل الشجر واصل الجدار ورابعها ما يستند تحقق الشئ اليه قاله الآمدى فى الاحكام والبناسى فى محكم الاصول وقال الاسنوى فى شرح المنهاج واقرب هذه الحدود هو الاول والآخر والمختار فى شرح المختصر للقاضى عضد وشرح جمع الجوامع للمحلى والتنقيح وغيرها هو الاول وهو المشهور فلذا خصه المصنف رحمه الله تعالى بالذكر وقالوا فى تفسيره اصطلاحا الراجح كقولهم الاصل فى الكلام الحقيقة اى الراجح والمستصحب بفتح الحاء المهملة ومستصحب الشئ حاله الذى كان عليه قبل حاله الطارى لان الشئ يدعوه الى الصحبة لو لم يكن هذا الطارى كما يقال طهارة الماء اصل وتعارض الاصل والظاهر والقاعدة كقولهم اباحة الميتة للمضطر خلاف الاصل اى القاعدة المستمرة والفاعل مرفوع اصل من اصول النحو اى قاعدة منها والدليل كما يقال الاصل فى هذه المسئلة الكتاب والسنة افيد فى شرح المختصر للقاضى عضد انه اى لفظ الاصل اذا اضيف الى العلم كالفقه حيث يقال اصول الفقه فالمراد منه دليله اى دليل العلم فمن حمل وهو الحافظ امان الله البناسى معاصر المصنف لفظ الاصل

فى اصول الفقه على القاعدة حيث قال فى محكم الاصول فالاضافى هى الادلة او القواعد المختصة بالفقه فقد غفل عن هذا الاصل الذى افيد فى شرح المختصر على ان قواعد العلم مسائله لا مبادیه يعنى لو صح هذا الحمل عند هذه الاضافة لم يصح ههنا لان اصول الفقه مباد للفقه لا مسائل له وقواعد الفقه مسائله لا مبادیه قال صاحب المغتنم قد يضاف الاصول الى العلم ويراد به قواعده الكلية كما يقال فلان حافظ الاصول الطبعى او الرياضى اى حافظ القواعد الكلية ولا ريب ان اصول الفقه قواعد ومسائل وان لم تكن تلك القواعد والمسائل قواعد ومسائل للفقه لكن لها مناسبة بالفقه لكونها مبادى لها فتجوز اضافتها اليه لادنى مناسبة فلما تبين مما ذكره ههنا ان الاصول فى اصول الفقه بمعنى الادلة فلم يكن بد من كون هذا العلم ادلة لتناسب الاسم للمسمى فقال موافقا لما قاله التاج السبكى فى جمع الجوامع ثم هذا العلم اى علم اصول الفقه ادلة اجمالية اى دلائل مجملة غير متضمنة بخصوص مسئلة مسئلة للفقه يحتاج اليها اى الى الادلة الاجمالية عند تطبيق الدلائل التفصيلية اى الادلة المتضمنة بخصوص مسئلة مسئلة على احكامها اى احكام الدلائل التفصيلية الثابتة بها كقولنا الزكوة واجبة هذا مسئلة فقهية وحكم ثابت بدليل تفصيلى لقوله تعالى واتوا الزكوة هذا دليل تفصيلى فان الامر للوجوب هذا دليل اجمالى يحتاج اليه عند تطبيق التفصيلى على حكمه وطريق التطبيق ان يؤلف القياس فتوخذ صغراه من الدليل التفصيلى وتوخذ كبراه من المسئلة الاصولية فيقال الزكوة شئ امر به وكل شئ امر به واجب ينتج الزكوة واجبة فالصغرى ماخوذة من قوله تعالى واتوا الزكوة والكبرى ماخوذة من مسئلة اصولية هى ان الامر للوجوب وليس نسبته اى نسبة علم الاصول الى علم الفقه كنسبة

قوله فهو منقول عن معناه الاول الاضافى وعلم لهذا الفن فلا يجوز فيه ملاحظة الاصل والاضافة ۱۲ منه

قوله بل هو عين الدليل ۱۲ منه

[illegible]

الميزان اى المنطق الى الفلسفة كما وهم والواهم معاصر المصنف صاحب محكم الاصول فان الدلائل التفصيلية الفقهية المخصوصة بمسئلة مسئلة التى توخذ منها صغريات القياسات كاتوا الزكوة بموادها وصورها من افراد موضوع مسائل الاصول كالامر للوجوب فان آتوا الزكوة فرد من افراد الامر بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية فان ماتوخذ عنه صغريات القياسات التى تؤلف لاثبات المسائل الفلسفية ليس من افراد موضوع مسائل المنطق مثلا قلنا ان الفلك ذو طبيعة واحدة وكلما كان كذلك فشكله الطبعى كرة فما اخذ منه الصغرى اعنى كون الفلك ذا طبيعة واحدة فى نفس الامر ليس من المعقولات الثانية فكيف يكون من افراد موضوع مسائل المنطق الباحث عن المعقولات الثانية قال بركت الاله آبادى فى حاشيته على هذا الكتاب فيه نظر لان غرض الفاضل المذكور يعنى البنارسى ان الاصول واجب الرعاية فى الفقه كما ان المنطق واجب الرعاية فى الحكمة فمن هذا الوجه المناسبة بين الفنين متحققة وان تفارقا من وجه آخر فلا يرد عليه ماذكره المصنف انتهى وافاد بحر العلوم فيه شئى لان مسئلتنا القائلة ان الامر للوجوب يراد بها ان صيغة الامر للوجوب فليس آتوا الزكوة فرد لموضوع هذه المسئلة الا باعتبار صورتها انتهى وافاض صاحب مغتنم الحصول كانه اراد بمواد الادلة الفقهية الكتاب والسنة مثلا وبصورها كونها امرا ونهيا وعاما وخاصا وغيرها وانت تعلم ان الادلة الفلسفية بالنسبة الى المنطق كذلك اذ موادها اليقينيات من الضروريات والنظريات والظنيات والمسلمات والمشهورات وغيرها وصورها الاقيسة واشكالها وضروبها وكل ذلك من موضوعات المنطق انتهى فالحق والصواب فى الفرق بين النسبتين ان يقال ان نسبة الاصول الى الفقه نسبة المبدئية فان مسائل الاصول من مبادى الفقه

لان كبريات الادلة التفصيلية الفقهية ماخوذة منها ونسبة المنطق الى الفلسفة نسبة الآلية كنسبته الى سائر العلوم دون المبدئية فان المنطق لايحتاج اليه فى شئ من العلوم الافى معرفة كيفية الانتاج ولاتوخذ مقدمات دلائل مسائل علم من المسائل المنطقية بخلاف الاصول فانه يحتاج اليه فى اخذ مقدمات دلائل مسائل الفقه من مسائله وقال بعضهم اصول الفقه معرفة ادلة اجمالية للفقه وهو مختار الارموى فى الحاصل والبيضاوى فى المنهاج واشار السبكى فى جمع الجوامع الى ضعفه واقره المحلى فى شرحه وقال الامام فى المحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه وذكر نحوه فى المنتخب وكذلك قال صاحب التحصيل وقال الامدى فى الاحكام هى ادلة الفقه وجهات دلالتها على الاحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة والفقه الذى هو مضاف اليه للاصول فى لفظ اصول الفقه اختلفوا فى تفسيره بعبارات فقال الامام فى المحصول والمنتخب هو فهم غرض المتكلم من كلامه وقال الشيخ ابو اسحق فى شرح اللمع هو فهم الاشياء الدقيقة فلا يقال فقهت ان السماء فوقنا وقال المحلى فى شرح جمع الجوامع الفقه لغة الفهم وقال الاسنوى فى شرح المنهاج هذا هو الصواب فقد قال الجوهرى الفقه الفهم وقال الامدى فى الاحكام ما حاصله ان الفقه فى اللغة عبارة عن الفهم وقيل هو العلم والاشبه ان الفهم مغاير للعلم اذ الفهم عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئة لاقتناص مايرد عليه من المطالب وان لم يكن المتصف به عالما كالعامى الفطن فكل عالم فهيم وليس كل فهيم عالم والمختار فى تفسيره شرعا انه حكمة اى علم باحوال الموجودات فى الجملة وهى الافعال على ماهى عليه

في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية فرعية اي متفرعة على مسائل الكلام كقولنا
الله موجود والنبي حق شرعية اي مستفادة من الشرع ثبت بادلته فلا
يقال اي لا يحمل على المقلد حملا اشتقاقيا بان يقال المقلد فقيه لتقصيره
عن الطاقة اي القوة المستنبطة بها الاحكام الفقهية من الدلائل التفصيلية
فلا يقال لعلمه حكمة اذ المراد بالحكمة العلم القوي الحاصل عن بذل الطاقة والمراد بالطاقة
طاقة الاوساط من الناس وهي المعتبرة في مفهوم الحكمة والتخصيص اي تخصيص
الفقه بالحسيات التي هي العمليات المتعلقة بكيفية اعمال الجوارح كما خصه قوم
وقالوا ان الفقه علم بالعمليات المتعلقة بالجوارح احترازا عن التصوف الباحث
عن احوال الافعال القلبية التي هي الوجدانيات كقولنا الرضاء بالقضاء واجب
والكبر حرام فحديث محدث اي هذا التخصيص جديد احدثه بعض المتاخرين ولم يعرف
عن المتقدمين نعم الاحتراز عن الكلام وان لم يشع في المتقدمين لكنه ليس
بحدث محض بل عرف اي اصطلاح معروف عن بعض المتقدمين وقيل المعنى
ان هذا التخصيص حديث محدث غير معروف في المتاخرين وانما احدثه بعضهم نعم
الاحتراز عن الكلام وان كان ايضا حديثا محدثا لم يكن في السلف ولهذا اسماه الامام
الاعظم فقها اكبر وعرف الفقه بما يعمه ايضا وهو معرفة النفس ما لها وما عليها لكنه معروف
في المتاخرين وعرفوه اي كما عرفت الفقه بما عرفه القوم كالامام في المحصول و
الارموي في الحاصل وصاحب التحصيل والسبكي في جمع الجوامع والبيضاوي في المنهاج
وابن الحاجب في المختصر وغيرهم في اسفارهم بانه اي الفقه العلم بالاحكام
الشرعية كالوجوب والحرمة والاباحة خرج به العلم بالاحكام العقلية والحسية

کالعلم بان العالم محدث والنار محرقة عن ادلتها ای ادلة الاحکام خرج به
علم المقلد التفصیلیة التی فیها تفصیل مسئلة مسئلة خرج به العلم بوجوب الشئ لوجود
المقتضی او بعدم وجوبه لوجود النافی لانه لیس من الفقه لکن زاد ابن الحاجب فی
المختصر الفرعیة بعد الشرعیة وبالاستدلال بعد التفصیلیة وغیره العملیة بعد الشرعیة والسبکی
والبیضاوی المکتسب بعد العملیة والامام والارموی وصاحب التحصیل قیدوا الاحکام
الشرعیة العملیة بان لایکون معلومة من الدین بالضرورة کوجوب الصلوات وصدر
الشریعة فی التوضیح علی تقییدہم وزیادة ابن الحاجب قوله بالاستدلال فتعقب التفتازانی
فی التلویح واورد علی تعریف القوم للفقه انه ان کان المراد بالاحکام الجمیع ای جمیع
الاحکام بحمل الجمع المحلی باللام علی الاستغراق فلا ینعکس التعریف ای لایکون جامعا
لخروج بعض افراد المعرف وہو فقه بعض الفقہاء الذین اجمعوا علی فقاہتهم کابی حنیفة
ومالک رحمهما الله تعالی لثبوت لا ادری عن ذلک البعض فی بعض الاحکام نقل ان
اباحنیفة سئل عن الدہر فقال لا ادری ولا اعلم ماہو ومالکا سئل عن اربعین مسائل
فاجاب باربعة وقال فی ستة وثلثین لا ادری ولا اعلم او المطلق ای مطلق الاحکام سواء
کان بعضا او کلا بحمل الجمع المحلی باللام علی الجنس فلا یطرد ای لایکون التعریف
مانعا عن دخول غیر المعرف لدخول علم المقلد العالم بعض الاحکام عن الادلة
التفصیلیة لان المقلد الذی ترقی عن مرتبة العامة ومابلغ مبلغ الاجتهاد یعلم بعض المسائل
بالدلیل واجیب عن الایراد باختیار الشق الاول بانه لایضر ثبوت لا ادری
اذ لیس المراد بالعلم ہو الحاصل بالفعل بل التہیؤ له لان المراد بالعلم فی قولهم العلم بالاحکام
الملکة ای الکیفیة الراسخة لاستخراج جمیع المسائل الشرعیة فیجوز التخلف عن

فعلية العلم لاشتغال الطبيعة بشيء في وقت مع وجود الحالة التي بها يتمكن الانسان من
استنباط كل مسئلة اذا التفت وجمع الخاطر وانتفت الموانع فلا يضر لا ادري عند عدم الالتفات
وجمع الخاطر ووجود الموانع مع حصول تلك الملكة هذا الجواب ذكره ابن الحاجب في
المنتهى والمختصر وارتضاه المحلي في شرح جمع الجوامع ورده صدر الشريعة في التوضيح وتعقبه
التفتازاني في التلويح و اجيب عنه باختيار الشق الثاني بان المراد بالادلة
في تعريف القوم للفقه الامارات المفيدة للظن المفضي الى العلم بوجوب العمل
بالاحكام للمجتهد لا القطعية او الاعم منها وان كانوا لا يطلقون الدليل غالبا الا على
المقطوع ومن ثم قيل ان العمومات واخبار الاحاد والقياس والاستصحاب و
نحوها ليست عندهم ادلة الفقه بل امارات له وتحصيل العلم بوجوب العمل
بالاحكام الشرعية بتوسط الظن اي بواسطته من خواص المجتهد اجماعا لانعقاد
الاجماع على ان المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه واما المقلد فمستند
في تحصيل العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية قول مجتهده لا ظنه اي ظن
المقلد ولا ظنه اي ظن المجتهد لعدم انعقاد الاجماع على ان المقلد يجب عليه
العمل بمقتضى ظنه او ظن مجتهده بل الاجماع انعقد على خلافه وعلى انه يجب
عليه العمل بمقتضى قول مجتهده لما لو ظن المجتهد بشيء ولم يقل ولم يفت به لم يجب
الاتباع فيه على مقلده فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلد بان المجتهد يجزم
بوجوب العمل بموجب ظنه اجماعا والمقلد لا يجزم بوجوب العمل بموجب ظن نفسه
ولا ظن مجتهده بل ظنه ظنا لا يفضي الى علم لعدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعا
بل يجب عليه العمل بموجب قول مجتهده فيجزم بوجوب العمل بموجب قول مجتهده

حتے لانقل مثل من قال وہو صاحب محکم الاصول بعدم الفرق بانہ کما

ان مظنون المجتهد واجب العمل علیه ای علی المجتہد کذلک ای مثل المجتہد

مظنونہ واجب العمل علی مقلدہ ای مقلد المجتہد فہما ای المجتہد والمقلد سیان

ای مثلان فی وجوب العمل بالمظنون لا فرق بینہما قال برکت الالہ آبادی اقول حاصل قولہ

ای قول البناسی ان مستند المقلد بالاخرہ فی الحقیقة ہو ظن المجتہد والقول انما یکون مستندا

لکونہ مظہرا عن الظن فلہذا لو انکشف علی ولی ظن المجتہد ولم ینقل بہ یجب علیہ الاتباع نعم

یلزم علی ارادة العلم بوجوب العمل بالاحکام الشرعیة لقولہم العلم بالاحکام الشرعیة فی تعریف

الفقہ ان یکون الفقہ عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحکام لا العلم بہا ای

بالاحکام فقط فلا یکون العلم بوجوب الصلوة والصوم وحرمة شرب الخمر والزنا مثلا من

الفقہ وانہ من الفقہ بلا ریب الا ان یقال فی دفعہ انہ ای ہذا التعریف رسم

ای تعریف بالعرضیات لا حد بالذاتیات فیجوز با للازم فلا یستلزم ان یکون

الفقہ عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحکام بل لا بد من لزومہ للفقہ ولا شک ان

العلم بالاحکام الذی ہو الفقہ حقیقة یلزمہ العلم بوجوب العمل بہا فلم یلزم ان لا یکون

العلم بوجوب الصلوة والصوم وحرمة شرب الخمر والزنا مثلا من الفقہ وفیہ

ای فیما قیل لدفع ہذا اللزوم ما فیہ من الضعف بان الرسم انما یجوز باللوازم المحمولة

لا باللوازم التحققیة والعلم بوجوب العمل بالاحکام وان کان لازما فے التحقق والوجود

للعلم بالاحکام لکنہ لیس بمحمول علیہ فمنہم ہنا اے مما ذکر فے تقریر الجواب

الثانی للایراد المورد علے تعریف القوم للفقہ علمت اندفاع ما قیل علی تعریف

القوم الفقہ من باب الظنون اے الظنیات اذ اکثر الاحکام المذکور

له قوله فیہ اشارة الى ان ہذا اللزوم من حیث الوجود فحسب لا بحسب الحمل فلا یکون مستدرکا ۱۲ منہ

فی الفقہ ثابتۃ بالقیاس وخبر الواحد والاجماع المنقول احادا وکلہا من الظنیات
فکیف یکون علما فانہ عبارۃ عن الاعتقاد الجازم والیقین وحاصل الاندفاع
انہ لاشک ان العلم بوجوب العمل بالاحکام الشرعیۃ الذی ہو الفقہ علم یقینی ثابت
بالاجماع القطعی وان کان ثبوت تلک الاحکام ظنیا علی ان العلم حقیقۃ فیما لیس
بتصور ایضا کما انہ حقیقۃ فی الاعتقاد الجازم والیقین وما لیس بتصور یشمل الظن
فیکون الفقہ ولو کان من باب الظنون علما بہذا المعنی حقیقۃ وقد یجاب باختیار الشق
الثانی بانا سلمنا ان الفقہ عبارۃ عن بعض الاحکام الشرعیۃ عن ادلتہا التفصیلیۃ
بشرط ان لایکون ذلک البعض اقل من ثلثۃ لان الالف واللام فی الاحکام
للجنس واقل جنس الجمع ثلثۃ لکن نمنع کون المقلد العالم ببعض الاحکام الشرعیۃ عن
ادلتہا التفصیلیۃ فقیہا اذ الفقیہ اسم فاعل من فقہ بضم القاف ومعناہ صار الفقہ سجیۃ
لہ والمقلد لیس لفقہ سجیۃ لہ وقال الاسنوی فی شرح المنہاج ہذا من احسن الاجوبۃ
وقد احترز الآمدی عن الایراد المذکور فقال فی الاحکام وفی عرف المتشرعین الفقہ
مخصوص بالعلم الحاصل بجملۃ غالبۃ من الاحکام الشرعیۃ الفرعیۃ بالنظر والاستدلال
انتہی قال الاسنوی وہو احتراز احسن وقد اجاب صاحب المغتنم باختیار الشق الاول
بانہ یجوز ان یراد جمیع ما یحیط بہ قوۃ اوساط الناس فیکون من الاستغراق العرفی المراد
فی اغلب المواد نحو جمع الامیر الصاغۃ وبعضہم کصدر الشریعۃ فی التنقیح جعل الفقہ
عبارۃ عن علم الاحکام القطعیۃ لا الظنیۃ مع ملکۃ الاستنباط ویلزم علیہ
اے علی تعریف ہذا البعض للفقہ خروج علم المسائل الثابتۃ بالادلۃ الظنیۃ
کخبر الواحد والقیاس عن الفقہ وہی ای المسائل الثابتۃ بالادلۃ الظنیۃ کثیرۃ

الا ترى ان السنة المتواترة التى تثبت بها الاحكام قطعًا قليلة جدا والتزام ذلك اى خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية عن الفقه التزام بلا لزوم عن دليل بل الدليل دال على خلافه فانه اذا خرج علمها عن الفقه فاى علم يعد علمها منه وجعل العمل داخلا فى تحديد هذا العلم اى الفقه بان يقال انه العلم المذكور مع العمل كما ذهب اليه بعض مشائخنا كفخر الاسلام البزدوى فى اصوله بعيد عن الحق جدا لان الفقه حينئذ لا يبقى من العلوم بل يكون مركبا من العلم والعمل ولان الشائع اطلاقه على العالم وان لم يكن عاملا واما حد اصول الفقه لقبا اى من حيث انه علم لعلم مخصوص مع قطع النظر عن كونه مضافا فهى اى اصول الفقه علم بقواعد اى بقضايا كلية يتوصل بها اى بتلك القواعد الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها اى دلائل تلك الاحكام التفصيلية بان تؤخذ الصغرى عن الدليل التفصيلية وتجعل القضية الكلية كبرى فيحصل الحكم الفقهى هو نتيجة القياس قيل حقائق العلوم المدونة مسائلها اى مسائل تلك العلوم المخصوصة او ادراكاتها اى ادراكات تلك المسائل فالمفهومات الكلية التى تذكر فى المقدمات كمفهوم قولنا فى تعريف اصول الفقه علم لقواعد يتوصل بها الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها رسوم لتلك العلوم لا حدود بناء على ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة فانها مركبة من الوحدات التى لا تحمل عليها لا جنس له اى لهذا المركب ولا فصل والا اى وان كان له جنس وفصل لزم تعدد الذاتى لان الاجزاء الغير المحمولة ذاتيات لهذا المركب ولو كان له جنس وفصل يكون لها ذاتيات اخرى مغائرة للاولى غير محمولة وهذه محمولة وغير المحمول

لايكون محمولا فالمسائل و ادراكاتها اجزاء خارجية للعلوم المدونة غير محمولة عليها ومجموع
هذه الاجزاء حقيقة لتلك العلوم فلو كان لها جنس وفصل تكون لها حقيقة اخرى مركبة
من الاجزاء المحمولة فيلزم تعدد الحقيقة والذاتيات وهو باطل ولما لم تكن لها اجناس
وفصول كانت المفهومات الكلية التي تذكر في المقدمات في تعريفات العلوم عوارض لا
اجناسا وفصولا والتعريف بالعوارض رسم فتكون هذه المفهومات رسوما لا حدودا وفيه
اى في هذا القيل نظر يشير اليه اى الى هذا النظر في السلم حاصله ان
الاجزاء الغير المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة بالذات ومتغائرة بالاعتبار فان الحيوان
الماخوذ بشرط الناطق نوع وبشرط عدم النطق مادة للانسان مستحيل الحمل عليه ولا بشرط
النطق وعدمه جنس للانسان محمول عليه وكذلك الناطق الماخوذ بشرط الحيوان نوع
وبشرط عدم الحيوان صورة للانسان مستحيل الحمل عليه ولا بشرط الحيوان وعدمه فصل له
محمول عليه فالاجزاء الغير المحمولة في مرتبة من حيث هي هي الاجزاء المحمولة واجناس
وفصول فالقول بان المركب من الاجزاء الغير المحمولة لا جنس له ولا فصل غير صحيح نعم
يلزم على تقدير كون تلك المفهومات حدود العلوم اتحاد التصور والتصديق
فان الحد عين المحدود والحد علم تصوري والمحدود ههنا علم تصديقي ان كانت العلوم
عبارة عن ادراكات المسائل واما اذا كانت حقائق العلوم نفس المسائل فكانت المسائل
متحدة بادراكاتها بناء على اتحاد العلم والمعلوم وكانت الحدود حينئذ متحدة مع المسائل
فتكون الحدود متحدة بادراكات المسائل لان متحد المتحد مع الشئ متحد معه والحدود علوم
تصورية والادراكات للمسائل علوم تصديقية فيلزم اتحاد التصور والتصديق ويمكن تقرير
كلامه بانه يلزم من عدم الفرق بين الاجزاء المحمولة وبين الاجزاء الغير المحمولة

اتحاد التصور والتصديق اذ التصور يتعلق بكل شئ فيتعلق بالاجزاء المحمولة وغيرها وادراكات الاجزاء المحمولة اعني الجنس والفصل تصورات وهذه الادراكات متحدة مع الاجزاء الغير المحمولة لاتحاد الاجزاء المحمولة وادراكاتها بناء على اتحاد العلم والمعلوم والاتحاد بين الاجزاء المحمولة والاجزاء الغير المحمولة وكون متحد المتحد مع الشئ متحدا معه والاجزاء الغير المحمولة ان كانت ادراكات المسائل فهي علوم تصديقية فلزوم اتحاد التصور والتصديق فظاهر واما اذا كانت نفس المسائل فادراكاتها علوم تصديقية وهي متحدة معها لاتحاد العلم والمعلوم فتكون ادراكات الاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء الغير المحمولة والاجزاء الغير المحمولة متحدة مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة فتكون ادراكات الاجزاء المحمولة متحدة مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة لان متحد متحد المتحد مع الشئ متحد معه ولما كانت ادراكات الاجزاء المحمولة علوما تصورية وادراكات الاجزاء الغير المحمولة علوما تصديقية لزم اتحاد التصور والتصديق مع انهما اي التصور والتصديق نوعان من العلم متباينان تحقيقا اي بحسب الحقيقة ويحتمل ان يكون معناه على المذهب المحقق فهو احتراز عما ذهب اليه المتاخرون من انهما متحدان نوعا ومختلفان متعلقا فتفكر اشارة الى ان قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات مبني على كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة وهو خلاف التحقيق اذ التحقيق ان العلم حالة ادراكية ثم اختلف في اسماء العلوم فقيل اسماء جنس موضوعة لمجموع المسائل المعتدة بها الصادقة على ما في اذهان كثير من الناس وربما يزيد وينقص واسم الجنس عند قوم موضوع لنفس الكلي من غير اعتبار حضوره في الذهن واليه ميل اكثر اهل العربية وعند قوم موضوع للفرد المنتشر واليه ميل

اہل الاصول وهو اى كون اسماء العلوم اسماء جنس ظاهر من دخول الالف
اللام والاضافة الذين من خواص الجنس والى هذا جنح القاضى تاج الدين السبكى حيث
قال وجعله اسم جنس اولى من جعله علم جنس لانه لو كان علما لما دخله اللام عليه انتهى ذكره
محمد بن امير الحاج فى التقرير ورد عليه ابن الهمام فى التحرير بان العلم هو المركب الاضافى
يعنى اصول الفقه لا اصول فانما يدخل اللام على الاصول لا على اصول الفقه وكذا الاضافة وهذا ان تم
لا يفيد الا كون اصول الفقه من اسماء الجنس لا كون اسماء سائر العلوم اسماء جنس وقيل
ليست باسماء جنس بل اعلام جنس موضوعة للمتعين بالتعين الذهنى والمتوحد بالوحدة
الذهنية واستدل عليه بان مسميات العلوم تعتبر فيها الوحدة والتعين قطعا اذ الفقه مثلا
اذا حصل لاشخاص كثيرين فما فى ذهن كل واحد منهم يكون فقها لا محالة فلو لم تكن الوحدة
معتبرة لم يصدق الفقه على ما فى ذهن كل واحد من اشخاص كثيرين ولما استحال قيام
الحال الواحد الشخصى فى محال متعددة لم يكن هذا التعين تعينا شخصيا وليس المراد بعلم الجنس
الا ان يكون مسماه متعينا بتعين غير شخصى ونص المحقق الشريف الجرجانى على انها اعلام
الاجناس ذكره ابن امير الحاج فى التقرير وكذلك اختلف فى اسماء الكتب لكن قال جلال الدين
الدوانى فى شرح التهذيب ان اسامى الكتب من اعلام الاجناس عند التحقيق وتابعه السيد الزاهد فى
حاشيته عليه قلنا تثبت العلمية فى الاعلام الجنسية كاسامة للاسد وثعالة للثعلب
بالضرورة اللفظية فانه وجد فى بعض الالفاظ علائم المعارف وعومل بها معاملة المعارف
لكون ذلك البعض مبتدءا او ذا حال فى الفصيح من الكلام او غير منصرف بعد انضمام علة
اخرى ولم يوجد التعريف فقدر العلمية الجنسية كالعدل التقديرى وليست الضرورة
متحققة فى اسماء العلوم وقيل بل اعلام شخصية موضوعة للشخص المعين المستا ن

لو فرق بين الشخصية والتشخص ابن الهمام ٢ منه رح

عن غیرہ لا تکثر فیہ اذ لا یصدق الفقہ مثلا علی مسئلۃ منہ فلا تکثر واذا
لم یوجد التکثر ثبت الشخصیۃ قال ابن الهمام فی التحریر والوجہ انہ علم شخص اذ لا یصدق
علی مسئلۃ انتہی اقول وفیہ ای فی ہذا القیل انہ منقوض بالبیت لانہ من
اسماء الاجناس ولیس بعلم بالاتفاق ویجری فیہ مقدمات الدلیل بان البیت لا یصدق
علی جزء من اجزائہ کالجدار والسقف کما لا یصدق الفقہ علی مسئلۃ من مسائلہ التی
ہی اجزائہ فینبغی ان یکون البیت علم الشخص بعین الدلیل المذکور لکون الفقہ علم
الشخص والحل ان المعنی الکلی قد یکون مرکبا من اجزاء متفقۃ فی نفسہا
نحو الاربعۃ التی رکبت من الوحدات ولا تصدق علی کل واحد منہا او مرکبا من اجزاء
مختلفۃ کالسکنجبین الذی رکب من الخل والسکر الذین ہما مختلفان بالماہیۃ لا یصدق
علی کل واحد منہما فلا یلزم من عدم الصدق ای صدق الشئ علی البعض من اجزائہ
الشخصیۃ حاصلہ ان المعنی الکلی قد یکون نحو الاربعۃ والسکنجبین وظاہر ان الاربعۃ
والسکنجبین لا یصدقان علی واحد من اجزائہما فلا منافاۃ بین الکلیۃ وعدم الصدق
علی واحد من الاجزاء ولا تلازم بین عدم الصدق علی واحد من الاجزاء والشخصیۃ نعم
یصدق المعنی الکلی الذی رکب من اجزاء متفقۃ بالکل فی الحقیقۃ والاسم علی واحد
من اجزائہ کالماء فانہ یصدق علی واحد من اجزائہ ایضا فیقال لہ ایضا انہ ماء وبالجملۃ
فالمقصود نفی اللزوم لا نفی الصدق مطلقا ومنشأ عدم اللزوم ان مناط الکلیۃ الصدق
علی الافراد لا الصدق علی الاجزاء وقد وجہ قول ابن الهمام بانہ اراد انہ لا شئ یتوہم
صدق اصول الفقہ علیہ غیر اجزائہ واما افرادہ القائمۃ بالاشخاص فلا تغایر فیہا
عرفا اذ اختلاف الاعراض باختلاف محالہا غیر معتبر فی العرف لکن اشکل بتزاید المسائل

بتلاحق الافکار فالموجود فی الزمان السابق مغایر بالذات للموجود فی الزمان اللاحق
تغایر الجزء والکل وہذا یستلزم تعدد المسمی وہو ینافی کون الاسم علم شخص واجاب
عن ہذا الاشکال محمد بن امین الشہیر بامیر بادشاہ فی التیسیر شرح التحریر بان الموجود
فی کل زمان شخص معین ویلتزم اشتراک الاسم وتعدد وضعہ بحسب تعدد الازمنۃ
ولا محذور انتہی وموضوعہ ای موضوع اصول الفقہ الادلۃ الاربعۃ ای
الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس اجمالاً ای من حیث الاجمال لا من حیث
التفصیل بحسب خصوص آیۃ آیۃ فانہ من وظائف التفسیر ولیس من الاصول وہی
ای الادلۃ الاربعۃ مشترکۃ فی الایصال الی حکم شرعی یعنی کل واحد
منہا موصل الی حکم شرعی بحیث یستخرج من کل واحد منہا ولاجل ہذا الاشتراک
لم یتعدد علم الاصول بتعدد الموضوع وصح کون الادلۃ الاربعۃ موضوعۃ لہ والا
لم یصح فانہم صرحوا ان الاشیاء الکثیرۃ انما تکون موضوعۃ لعلم واحد بشرط تناسبہا فی
امر مشترک تشترک تلک الاشیاء فیہ ولما کان موضوع اصول الفقہ الادلۃ الاربعۃ من
حیث الایصال فمسئلۃ حجیتہا التی ہی حیثیۃ الایصال لا تکون من اصول الفقہ اذ لا یبحث
فی العلم عن موضوعہ وقیودہ بل انما یبحث فیہ عن احوال موضوعہ فاختلفوا فی انہا
من ای علم ہی فقال ابن الہمام فی التحریر البحث عن حجیۃ الاجماع وخبر الواحد والقیاس
لیس منہ ای من اصول الفقہ ورجحہ الاسنوی فی شرح المنہاج ورد المصنف علیہ
بقولہ وما قیل ان البحث عن حجیۃ الاجماع او حجیۃ القیاس من مسائل الفقہ
لا من مسائل اصول الفقہ لان موضوع مسئلۃ حجیۃ الاجماع او القیاس فعل المکلف
الذی ہو موضوع الفقہ فان الاجماع والقیاس من افعال المجتہدین الذین ہم من المکلفین

ومحمولہا حکم شرعی اذ محمولہا حجۃ المعنی ای معنی حجیۃ الاجماع اوالقیاس انہ
یجب العمل بمقتضاہ ای بمقتضی کل واحد منہما والوجوب حکم من الاحکام الشرعیۃ
فقیہ ای ففی ماقیل ان ھذا ای وجوب العمل بمقتضی الاجماع والقیاس فرع
الحجیۃ ای متفرع علی حجیتہا فانہما مالم یکونا حجتین کیف یجب العمل بمقتضاہما والفرع
لیس نفس الاصل فحجیتہما امر والعمل بمقتضاہما امر آخر فکیف الاتحاد فان اراد القائل ان
حجیۃ الاجماع اوالقیاس ووجوب العمل بمقتضی کل واحد منہما متحدان لافرق بینہما ثبت بطلان
قولہ وان اراد ان وجوب العمل لازم لحجیۃ الاجماع فیرد علیہ انہ لایلزم من کون احد المتلازمین
من الفقہ کون الآخر منہ علی ان جواز العمل بمقتضی الاجماع اوالقیاس
ایضا من ثمراتھا ای من ثمرات الحجیۃ فوجوب العمل بالمقتضی لیس بلازم فلا یصح تفسیر
احدہما بالآخر کما فسر ہذا القائل حجیۃ الاجماع اوالقیاس بقولہ اذ المعنی یجب العمل بمقتضاہ
لان تفسیر الشئی لایجوز بالمفارق واجیب عنہ بان معنی وجوب العمل بمقتضی الاجماع اوالقیاس
انہ یجب ان یعامل معہما معاملۃ مقتضاہما فان اثبتا وجوب الحکم اخذنا بالایجاب وان اثبتا
الاباحۃ اخذنا بالاباحۃ فالادلۃ المثبتۃ للاباحۃ یجب العمل بمقتضاہا ایضا ومن قال وھو
ایضا ابن الہمام فی التحریر لیست حجیۃ الاجماع اوالقیاس مسئلۃ اصلا من الفقہ لان
غیرہ لانھا ای حجیۃ الاجماع اوالقیاس ضروریۃ دینیۃ ای بدیہیۃ فی الدین
تعلم فیہ من غیر نظر واستدلال والضروری لایکون مسئلۃ من علم لان المسئلۃ من علم لابد
ان تکون نظریۃ مطلوبۃ بالبرہان مثبتۃ فی ذلک العلم والضروری لیس کذلک فقد بعد
ہذا القائل عن الحق لانہ ای قول القائل انہا ضروریۃ دینیۃ ممنوع وان سلم قولہ انہا
ضروریۃ دینیۃ اِنّا ای من حیث الان یعنی الاستدلال من المعلول علی العلۃ فلا نسلم لِمّا

لہ قولہ ومن قال القائل ابن الہمام رحمہ

ای من حیث اللم یعنی الاستدلال من العلۃ علی المعلول فیجوز ان تکون حجیۃ الاجماع
او القیاس باعتبار معلولہا وہو وجوب العمل بالمسائل الاجماعیۃ او القیاسیۃ بدیہیۃ و
باعتبار علتہا نظریۃ فقولہ انہا ضروریۃ مطلقا ممنوع فیجوز ان یکون ہذہ المسئلۃ مطلوبۃ من
حیث اللم لا من حیث الان ولایخفی علیک ان المصنف رحمہ اللہ تعالے تسامح فی
نقل ہذا القول لان ہذا ذکرہ ابن الہمام فی حجیۃ القیاس فقط علی تقدیر کون القیاس
ہی المساوات الکائنۃ عن تسویۃ اللہ تعالیٰ لا فعل المجتہد حیث قال فی التحریر وہو فی
القیاس علی تقدیر کونہ فعل المجتہد اما علی انہ المساواۃ الکائنۃ عن تسویۃ اللہ تعالے بین
الاصل والفرع فی العلۃ فلیست مسئلۃ لانہا ضروریۃ دینیۃ انتہی حاصلہ ان ماذکرنا من البحث
عن حجیۃ القیاس مسئلۃ فقہیۃ لا اصولیۃ انما یتاتی فی القیاس علی تقدیر کون القیاس
فعل المجتہد اما علی تقدیر ان یکون القیاس ہی المساواۃ فلیست حجیۃ القیاس مسئلۃ
فقہیۃ بل حجیۃ ضروریۃ دینیۃ وبالجملۃ اذا لم تکن مسئلۃ حجیۃ الاجماع او القیاس من الاصول
ولا من الفقہ ولم تکن تلک الحجیۃ ضروریۃ دینیۃ ایضا فہی من الکلام والیہ اشار بقولہ بل
الحق انہ ای حجیۃ الاجماع او القیاس والبحث عنہما من علم الکلام کحجیۃ الکتاب والسنۃ
ای کما ان حجیتہما والبحث عنہما من علم الکلام وذکر محمد بن امیر الحاج فی التقریر ما حاصلہ ان
ابن الہمام فیما کتبہ علی البدیع مشی علی کون حجیۃ القیاس مسئلۃ کلامیۃ والیہ یشیر ایضا ما فی
التلویح من انہ خرج العلم بالاحکام الشرعیۃ النظریۃ ویسمی اعتقادیۃ واصلیۃ ککون الاجماع
حجۃ والایمان واجبا انتہی لکن یخالفہ بظاہرہ ماذکر فی التلویح بعد ہذا فان قلت فما بالہم
یجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقیاس للاحکام ولایجعلون منہا اثبات
الکتاب والسنۃ لذلک قلت لان المقصود بالنظر فی الفن ہو الکسبیات المفتقرۃ الی الدلیل

وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس لهذا تعرضوا بهما ليس اثباته للحكم بينا انتهى الا ان الچلپي في حاشية التلويح وفق بين قوليه بان حجية الاجماع مطلقا اعم من كونه مثبتا للاحكام والعقائد من مسائل الكلام وحجية بالنظر الى اثباته الاحكام خاصة من مسائل الاصول فلا مخالفة ولما كان ههنا مظنة سوال وهو ان يقال اذا كان الكل من الكلام وليس للاصولي فيه حظ فينبغي ان لا يتعرض الاصولي لحجية الاجماع والقياس كما لا يتعرض لحجية الكتاب والسنة وان تعرض بها بطريق المبدئية فينبغي ان يتعرض لحجية الكتاب والسنة ايضا بهذا الطريق اذ لا فرق بينهما في المبدئية والاصالة فما وجه تخصيص حجية الاجماع والقياس بالتعرض فاجاب المصنف رحمه الله تعالى عنه بقوله لكن تعرض الاصولي لحجيتهما اى حجية الاجماع والقياس فقط لانهما اى الاجماع والقياس كثر فيهما الشغب والنزاع حتى خالف النظام من المعتزلة وبعض الروافض والخوارج في ثبوت الاجماع فانكروا حجيته وخصصه داود واتباعه من الظاهرية واحمد في رواية بالصحابة والزيدية والامامية بعترة الرسول وانكر اهل الظاهر وبعض آخر حجية القياس ووقوع الشغب فيهما يفضي الى الشغب في المسائل الاصولية لانها مبنية عليهما فمست الحاجة الى التعرض بهما واما حجيتهما اى الكتاب والسنة فمتفق عليه اى اتفق على حجيتهما والتذكير لكون الحجية مصدرا وفي المصدر يجوز التذكير والتانيث وفي بعض النسخ عليهما فالتثنية باعتبار المضاف اليه عند الامة كلها بلا خلاف من احد فلا حاجة الى تعرضهما فقال الامام في المحصول ان مسئلة حجية الاجماع والقياس من اصول الفقه وتبعه الارموي في التحصيل وصاحب الحاصل وفي موضوعية الاحكام اختلاف فذهب بعضهم الى ان الاحكام من الموضوع

فعلی ہذا یکون موضوع اصول الفقه الادلة والاحکام جمیعا وہذا الذی صححه صدر الشریعة
فی التوضیح ثم التفتازانی فی التلویح وذہب الجمہور الی ان موضوعه الادلة فقط والاحکام
لیست من موضوعه وہذا الذی اختاره المصنف فقال والحق لا ای لا تؤخذ الاحکام موضوعا
وانما الغرض من ذکرہا فی الاصول التصویر ای تصویر الاحکام والتنویع ای تقسیم
الاحکام لتثبت انواعہا ای انواع الاحکام لا انواع الادلة فینقسم الحکم الی
العزیمة والرخصة لتصیر سلما الی اثبات ان مثل ہذا الدلیل تثبت به العزیمة او الرخصة و
قس علیه فالاصولی لا یبحث الا من جہة دلالة الدلیل علی المدلول والدلالة حال الدلیل
فالاحوال التی تذکر فی اصول الفقه من جہة الدلالة آئلة الی الدلائل فہی المقصود الاصلی
یبحث عن احوالہا ولکن لما کانت الدلالة لا تتبین غایة البیان بدون ذکر مدلولات الدلائل
التی ہی الاحکام ذکرت استطرادا او تبعا وما من علم الا ویذکر فیه ای فی ہذا
العلم الاشیاء الاخر التی لیست من ذلک العلم استطرادا ای تبعا لا قصدا تتمیما
لمعرفة الاحوال وتزمیما ای اصلاحا للغایة المقصودة من ذلک الفن والی ہذا ذہب
ابن الہمام فی التحریر وہو طریق الآمدی وصاحب البدیع وغیرہما وہو المشہور کما فی التقریر
وقد تعجبت مما قال استاذ الاستاذ بحر العلوم فی شرح المسلم فذہب صاحب الاحکام من
الشافعیة وصدر الشریعة منا الی انہما موضوعان انتہی لان الآمدی صاحب الاحکام لم یذہب
الی موضوعیة الاحکام بل الموضوع عنده ہی الادلة فقط حیث قال فی الاحکام واما موضوع
کل علم فہو الشئ الذی یبحث فی ذلک العلم عن احواله العارضة لذاته ولما کانت مباحث الاصولیین
فی علم الاصول لا تخرج عن احوال الادلة الموصلة الی الاحکام الشرعیة واقسامہا واختلاف
مراتبہا وکیفیة الاثبات للاحکام الشرعیة عنہا علی وجه کلی کانت ہی موضوع علم الاصول انتہی

[illegible]

وقد صرح التفتازانی فی التلویح بمذهبه حیث قال وذهب صاحب الاحکام الی ان موضوع
اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا یبحث فیه عن احوال الاحکام بل انها یحتاج الی تصورها لیتمکن
من اثباتها ونفیها لکن یصح ان موضوعه الادلة والاحکام انتهی وفائدته ای فائدة علم الاصول
معرفة الاحکام الشرعیة عن الادلة وهی ای معرفة الاحکام سبب الفوز بالسعادة الابدیة
ولما فرغ عن المقدمة شرع فی المقالات الثلث التی فی المبادی فقال المقالة

الاولی فی المبادی الکلامیة

ای المبادی التی تتعلق
بعلم الکلام وکون الکلام من مبادی الاصول ظاهر لان علم الاصول باحث عن الادلة
الاربعة وانما یعرف وجودها من الکلام ومنها ای من المبادی الکلامیة المبادی
المنطقیة لانهم جعلوه ای المنطق جزء من الکلام فتکون من الکلامیة وانما
جعلوه جزء منه لان المقصود بالذات فی الکلام تحصیل اعتقاد الوحدانیة والصفات والمعاد و
نحوها بالاستدلال والاستدلال انما یتم برعایة قواعد المنطق فجعلوه جزء منه وقد فرغنا
ای عن المنطقیة فی السلم والافادات وهما کتابان للمصنف والآن نذکر طرفا
ای بعضا من المبادی الکلامیة سواء کانت من المنطقیة او غیرها ضروریا تشتد الیه
الحاجة مسئلة النظر وهو ای النظر قد یطلق فی اللغة بمعنی الانتظار وبمعنی الرؤیة بالعین
والرأفة والرحمة والمقابلة والتفکر والاعتبار وهذا الاعتبار الاخیر هو المسمی بالنظر فی
عرف المتکلمین وقد قال القاضی ابو بکر فی حده هو الفکر الذی یطلب به من قام به
علما او ظنا کذا ذکر الآمدی فی الاحکام وقال فی ابکار الافکار ان النظر عبارة عن
التصرف بالعقل فی الامور السابقة بالعلم او الظن المناسبة للمطلوب بتالیف خاص قصدا لتحصیل
ما لیس حاصلا فی العقل وذکر ابن الحاجب فی المختصر النظر الفکر الذی یطلب به علم او ظن انتهی

وقال شارح القاضى عضد هو انتقال النفس فى المعانى بالقصد وذلك قد يكون لطلب
علم او طلب ظن فيسمى نظرا و قد لا يكون كذلك كاكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا وبهذا
صرح الامام اى امام الحرمين فى الشامل وقول الامدى مراده ان النظر هو الفكر ثم تفسيره
بانه الذى يطلب به ظن او علم بعيد انتهى يعنى قول الامدى فى ابكار الافكار مراد القاضى
ابى بكر الباقلانى ان النظر هو الفكر اى هما مترادفان وما بعدهما تعريف لهما بعيد عن الصواب
اذ لم يعهد الجمع بين التعريف اللفظى والحقيقى والمتبادر من قول القاضى ان الفكر من اجزاء
الحد وقال ابن الهمام فى التحرير والنظر حركة النفس من المطالب طالبة للمبادى باستعراض
الصور لتجد المناسب هو الوسط فترتبه مع طرفى المطلوب على وجه يستلزم انتهى وقال المصنف
سبتا للتفتازانى فى التهذيب وغيره هو ترتيب المعقول لتحصيل المجهول واجب لانه
مقدمة اداء الواجب وهو المعرفة الالهية وقيل هو الفقه والعقائد المراد انهما نظريان
ومقدمة اداء الواجب واجبة وافاد توسيط لفظ الاداء ان مقدمة وجوب الواجب ليست
بواجبة الا ترى ان المال مقدمة لوجوب الزكوة وهو ليس بواجب مسئلة البسيط
لا يكون كاسبا لانه اى البسيط لا يقبل العمل اى الترتيب والنظر ولا يكون
مكتسبا لان العارض لا يفيد الكنه اذ كاسبه اما بسيط او مركب الاول باطل
لما مر ان البسيط لا يكون كاسبا والثانى اما ان يكون ذاتيا او عرضيا او مركبا والاوّل
باطل والا لم يبق البسيط المكتسب بسيطا بل يكون مركبا والثانى لا يفيد الكنه الذى هو
العلم بالحقيقة والثالث يرجع الى الثانى لان المركب من الداخل والخارج خارج وهو لا
يفيد الكنه مسئلة الماهية لها ثلث اعتبارات الاوّل اخذها مع العوارض فتسمى مخلوطة و
بشرط شئى و لاخلاف فى وجودها فى الخارج و الثانى اخذها بشرط التجرد عن العوارض فتسمى مجردة

[illegible]

[illegible]

وبشرط لاشئ ولاخلاف فی عدم وجودها فی الخارج الا ما نقل عن افلاطون من انه یوجد من
کل نوع فرد مجرد ازلی ابدی قابل للمتقابلات والثالث اخذها من حیث هی مع قطع النظر من
المقارنة والتجرد وتسمی مطلقة وبلا شرط شئ فاختلفوا فی وجودها وعدم وجودها فی الخارج لکن المحققین
منهم ذهبوا الی وجودها فی الخارج ومنهم المصنف فقال الماهیة المطلقة موجودة
فی الخارج المدعی مهملة لاکلیة فان بعض المهیات لیست بموجودة فی الخارج کالعنقاء والعدمیات
والا ای وان لم تکن المهیة المطلقة موجودة فی الخارج لم یوجد فیه امر مشترک فلم تکن
فیه الا التشخصات والتشخصات متباینة بذواتها فلیس فی الخارج الا الحقائق المتباینة فیبطل
کون الجواهر متماثلة بالحقیقة مشترکة فی حقیقة واحدة فی الخارج فعلی هذا کان کل
قطرة من الماء حقیقة علیحدة غیر مشترکة فی حقیقة واحدة وقد تقرر تماثل
الجواهر فی الخارج وفیه ما فیه لانه ان ارید بتماثل الجواهر اشتراکها فی وصف عارض فمسلم
لکن لا ینافی تباین حقائقها وان ارید به اتفاقها فی حقیقة فتماثلها بهذا المعنی ممنوع وفی
الحاشیة اشارة الی انه یجوز ان یکون معنی التماثل عند النافیین هو الاشتراک فی اخص صفة
من الاوصاف اللازمة المنتزعة لا الاتحاد فی الحقیقة المتحصلة ولو سلم فیجوز ان یکون القول
بالتماثل متفرعا علی القول بوجود الماهیة المطلقة فاثباته به یکون دورا فالاولی فی اثبات تماثل
الجواهر علی طور الحکمة لا الکلام لو کان الجزء الذی لا یتجزی حقا فلتکن قائمة
کل ضلع منها ای من القائمة جزءان فالوتر ای الخط الواصل بین الخطین الذین هما
الضلعان لا یکون ثلثة ای ثلثة اجزاء لا بالحمار ای بالشکل الحماری الذی هو الشکل العشرون
من المقالة الاولی لکتاب اقلیدس ومؤداه ان کل ضلعی مثلث فهما معا اطول من الثالث وههنا
کل ضلع من القائمة جزءان والمجموع ثلثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترک بین الخطین فلا یکون الوتر

ثلثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الخطين فلا يكون الوتر ثلثة اجزاء والا لم يكن بعض الحاصل

معا اطول من الوتر فبطل دعوى الحماري ولا يكون الوتر اثنين بالعكس وس

الذي هو الشكل السابع والاربعون من المقالة الاولى لكتاب اقليدس دعواه ان كل مثلث

قائم الزاوية كان مربع وتر زاوية القائمة مساو لمربعي ضلعيها وهذا الدعوى يدل على ان

وتر القائمة ازيد من كل واحد من الضلعين وقد فرض ان كلا من ضلعين مركب من جزئين فلو كان

الوتر ايضا كذلك لزمت المساواة بل يكون الوتر بينهما اي بين الثلثة والاثنين

فبطل الجزء للزوم الانقسام فثبت الاتصال اي كون الجسم مشتملا على الجوهر المتصل الممتد

وهو الصورة الجسمية على ما بين تقريره في محله فهذا الجسم المتصل قابل للقسمة الى اجزاء متماثلة متوافقة

في الحقيقة فلزم الاتحاد اي اتحاد الاجزاء المتصلة حقيقة لان المتباينين حقيقة كالعناصر

الاربعة لا يتصلان لان الاتصال يقتضي وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقيقة يابأه

بل يتماسان اي يكون بينهما تماس ويكون السطح بينهما فصلا بالفعل كما قال ابو علي بن سينا

فثبت وجود المهية المطلقة التي هي مشتركة بين الاجزاء في الخارج فافهم ان هذا

السانح في تقرير الدليل عن بين لا يكاد يوجد مسئلة المعرّف بالكسر عند الاصوليين

ما منع الولوج اي الداخل في افراد المعرف بالفتح من الخروج ومنع الخارج عن

افراد المعرّف بالفتح من الولوج اي الدخول فيجب للمعرف بالكسر الطرد اي

المانعية والعكس اي الجامعية والمعرّف الجامع المانع هو الحد عند الاصوليين كما في المغتنم

وقال القاضي عضد في شرح المختصر الحد عند الاصوليين ما يميز الشئ عن غيره انتهى وجميع

الايرادات من المنع والنقض والمعارضة على التعريف باعتبار دعاوي ضمنية تعاوى كما ان التعريف لا دعوى

فيه بل فيه تصوير محض فلا يتوجه عليه المنوع الثلثة من حيث هو هو بل من حيث تضمنه دعاوي ضمنية من كونه

حداً ورسماً او جامعاً ومانعاً فلابد للمورد من اقامة الدلائل عليها فيكفي في جوابها اي
جواب هذه الايرادات المنع مثلاً اذا منع مورد جامعية التعريف فكأنه ادعى التخلف فيكفي للمجيب
في جوابه ان يقول لانسلم التخلف وهو اي التعريف حقيقي عند الاصوليين وحد عند المنطقيين ان
كان التعريف بالذاتيات ورسم ان كان التعريف باللوازم مثل الخمر مائع يقذف
بالزبد ولفظي ان كان التعريف بلفظ اظهر مرادف للمعرَّف بالفتح مثل العقار الخمر وقد احتج
التعريف اللفظي بالاعم والحقيقي عند المنطقيين مقابل اللفظي وربما يطلق الحقيقي على تعريف الشئ
بعد العلم بتحققه ووجوده في نفس الامر والاسمي على مقابله وفي التوضيح التعريف اما حقيقي كتعريف
الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية والذاتي ما يكون فهمه اخلاقي
فهم الذات يعني اذا فهم الذات فهم هو وقيل الذاتي ما لا يعلل ثبوته للذات اي
لايكون ثبوته للذات لعلة ونقض هذا التعريف بالامكان فانه يصدق عليه انه ثابت
للممكن من غير علة اذ لا امكان بالغير مع ان الامكان ليس بذاتي للممكن بل من
لوازمه قال ابن الحاجب في المختصر الذاتي ما لايتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية
للانسان ومن ثم لم يكن لشئ حدان ذاتيان وقد يعرف بانه غير معلل وبالترتيب العقلي انتهى والمراد
بالترتيب العقلي ما يتقدم على الذات في التعقل وقال القاضي عضد في شرحه وهذا يختص بجزء
الحقيقة وهما راجعان الى الاول انتهى واورد لابطال الاكتساب بالتعريفات والمورد
الامام الرازي والقائلون ببداهة التصورات ان تعريف الماهية اما بنفسها او باجزائها او بعوارضها
وتعريف الماهية بنفسها و اجزاءها اي اجزاء الماهية تحصيل الحاصل اما
على الاول فظاهر واما على الثاني فلان جميع الاجزاء هو نفس الماهية فحاله كحالها واما بعض
الاجزاء فلايعرف به الباقي والعوارض خارجة عن الماهية فلا تحصل بها اي

له وقيل هو مالايعلل الخ
ابن الحاجب منه عفي

بالعوارض الحقيقة والمهية واذا بطل اقسام التعريفات باسرها بطل الاكتساب بالتعريفات
والجواب انا لانسلم ان التعريف بالاجزاء تحصيل الحاصل اذ لا يخفى عليك ان التصورات المتعلقة
بالاجزاء تفصيلا بان يتصور كل واحد واحد منها علىحدة اذا رتبت هذه الاجزاء وقيدت
هذه الاجزاء بحيث ينضم بعضها مع بعض ويحصل منها المجموع فهذا المجموع المفصل هو الحد
الموصل الى الصورة الوحدانية المتعلقة بجميع الاجزاء ايضا لكن اجمالا
بان تتصور وتلاحظ بلحاظ وحدانى وهو اى الصورة الوحدانية المجملة وتذكير الضمير اما للتذكير الخبر
واما لان المرجع فى تاويل المجمل وهو مذكر المحدود فههنا اى فى التعريف تحصيل امر وهو
المجمل لم يكن هذا الامر حاصلا اذ الحاصل كان مفصلا وهذا مجمل فتدبر لعله اشارة الى ان
هذا الجواب لا يتم الا على ما هو المشهور من انه يحصل فى التحديد المجمل بسبب المفصل واما على مذهب
من قال بعدم حصول شئ بعد التفصيل فاتمامه فى حيز الخفاء قال ابن الهمام فى التحرير فالحق
حكم الاشراقيين لا تكتسب الحقيقة الا بالكشف وهو معنى الضرورة انتهى وذكر ابن امير الحاج فى التقرير
لعل ما ذهب اليه الامام فخر الدين الرازى من امتناع الكسب فى التصورات وانما هى من قبيل
الضروريات اختيار لطريقة الاشراقيين انتهى ولما ذكر الموصل الى التصور الذى هو المعرف
اراد ان يذكر الموصل الى التصديق فقال ثم الدليل لغة الموصل بنفسه والذاكر لما فيه ارشاد
وما فيه ارشاد كما فى التحرير وذكر الامدى فى الاحكام اما الدليل فقد يطلق فى اللغة بمعنى الدال وهو
الناصب للدليل وفى التقرير هو تعبير الموصل بنفسه فى اصطلاح الفقهاء كما هو ظاهر البديع واصطلاح
الاصوليين ايضا كما فى التقرير ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى كذا قال الامدى
فى الاحكام وابن الحاجب فى المختصر قال ابن الهمام فى التحرير وفى الاصطلاح ما يمكن التوصل
بذلك النظر الى مطلوب خبرى ومراده النظر الصحيح على طريقة الاصوليين كما يومى اليه كلام ابن امير الحاج

في التقرير فقوله يمكن التوصل شامل لما لم يتوصل به الى المطلوب لعدم النظر فيه فانه لا يخرج بذلك
عن كونه دليلا لما كان التوصل به ممكنا وقوله بصحيح النظر احتراز عما اذا كان النظر فيه فاسدا لان الدليل
على هذا التقدير كان فاسدا والدليل الفاسد ليس دليلا عند الاصوليين وان كان دليلا عند المنطقيين و
قوله الى مطلوب خبري احتراز عن الحد الموصل الى العلم التصوري فان العلم التصوري ليس بمطلوب
خبري وفي المعتمد النظر فيه هو استحضار احواله التي لها مدخل في المطلوب كالحدوث والامكان انتهى
كالعالم فانه دليل على اثبات الصانع اذ يمكن التوصل بصحيح النظر فيه باعتبار ملاحظة حدوثه هو حاله الى تحصيل
القياس بحمل الحادث على العالم وحمل شئ آخر على الحادث بان يقال العالم حادث وكل حادث فله
صانع الى مطلوب خبري وهو قوله العالم له صانع وهو النتيجة للقياس فالدليل على هذا هو الاصغر قال
القاضي عضد في شرح المختصر الدليل عندنا على اثبات الصانع هو العالم وعندهم العالم حادث وكل
حادث له صانع وقال ابن الهمام في التحرير فهو مفرد وقد يكون المحكوم عليه في المطلوب كالعالم او الوسط
وقال تلميذه ابن امير الحاج في التقرير هذا احسن من قول الآمدي الدليل في عرف اهل الشرع ما يجعل
محكوما عليه في صغرى الشكل الاول وهو الاصغر انتهى والمطلوب الخبري في التعريف اعم من ان يكون
قطعيا او ظنيا وقد يخص الدليل بالقطعي فيقيد المطلوب الخبري بالقطعي او يزاد لفظ العلم قبله فيقال الى العلم
بمطلوب خبري ولذا احتمال السيف الآمدي في الاحكام ان التعريف المذكور حمله على اصول الفقهاء و
اما حده على العرف الاصولي فهو ما يمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبري والى هذا يشير كلام الامام في المحصول
وقول الاسنوي في المنهاج ويسمى الظني امارة لا دليلا والانتاج اي انتاج الدليل وكونه موصلا الى
المطلوب لا يحصل من الدليل مفردا بل هو مبني اي موقوف على التثليث اي ثلاثة امور موضوع المطلوب
ومحموله والواسطة بينهما اذ لا بد في الانتاج من واسطة واشتمال ما استخرج منه المطلوب على طرفي
المطلوب ضروري لا كلام فيه والا لم يحصل منه فلزم الامور الثلاثة فوجبت المقدمتان احديهما من

موضوع المطلوب في الواسطة واخرٰهما من الواسطة ومحمول المطلوب ومنهٰهنا اى من اجل
وجوب المقدمتين في انتاج الدليل قال المنطقى هو اى الدليل قول ان اى قضيتان يكون
صيغة لقول لقولان والعائد هو الضمير في قوله عنه وافراده للاشعار بان الهيئة التركيبية جعلتهما قولا
واحدا فيلزم قول آخر اى قضية اخرى وهو اى الدليل يتناول الاستقراء وهو تتبع الجزئيات
الكثيرة لاثبات الحكم الكلى فانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الانسان يتحرك فكه الاسفل
عند المضغ والفرس يتحرك فكه الاسفل عند المضغ قولان يكون عنه قول آخر وهو كل حيوان تحرك
فكه الاسفل عند المضغ بواسطة ان الامر الثابت للاكثر ثابت للكل والقولان باعتبار ادنے
المراتب وكثيرا ما يكون في الاستقراء اكثر من القولين والتمثيل وهو بيان مساواة الفرع
للاصل في علة الحكم لانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الخمر حرام للاسكار والنبيذ
يوجد فيه الاسكار قولان يكون عنه ان النبيذ حرام بواسطة ان المساوى للشئ في علة الحكم
حكمه حكم ذلك الشئ وقد يقال يستلزم لذاته قولا آخر فيختص بالقياس ولا يتناول
الاستقراء والتمثيل فانهما ليسا بمنتجين لذاتيهما بل بواسطة مقدمة اخرى كما ذكرنا قوله
اى للقياس خمس صور قريبة من الانتاج عند العقل واما ما سواها كالشكل الرابع والقياس
الشرطى الاقترانى فغير قريبة الاولى من الصور الخمسة القريبة ان يعلم حكم لكل افراد شئ
وهو الموضوع كالانسان بان يثبت له شئ وهو المحمول كالحيوان فيقال كل انسان حيوان او بسلب
شئ كالحجر عنه فيقال لا شئ من الانسان بحجر هذا حاصل الكبرى ثم يعلم ثبوته اى ثبوت
ذلك الشئ الذى هو الموضوع وعلم حكم كل افراده كالانسان للآخر اى للشئ الآخر
كالكاتب او الجسم كلا اى لجميع افراد الآخر فيقال كل كاتب انسان او بعضا اى البعض
افراد الآخر فيقال بعض الجسم انسان هذا حاصل الصغرى فيلزم من هذين العلمين وهما علم

قولنا کل کاتب انسان او بعض الجسم انسان وعلم قولنا کل انسان حیوان او لا شئی من الانسان بحجر تبت ذلک الحکم الثابت لکل الافراد ایجابا او سلبا للاخر کذلک ای کلا او بعضا بالضرورة فیلزم فیما مثلنا به کل کاتب حیوان او لا شئی من الکاتب بحجر او بعض الجسم حیوان او بعض الجسم لیس بحجر فلا بد فی الصورة الاولی من ایجاب الصغری وما فی التحریر لابن الهمام الا فی مساواة طرفی الکبری یعنی ایجاب الصغری فی الصورة الاولی عند مساواة طرفی الکبری لیس بضروری للانتاج لان الصغری لو کانت سالبة ایضا عند المساواة ینتج القیاس فان سلب احد المتساویین یستلزم سلب الآخر فسلب الاوسط المساوی للاکبر عن الاصغر یستلزم سلب الاکبر عن الاصغر نحو لا شئی من الانسان بفرس وکل فرس صاهل یلزم منه لا شئی من الانسان بصاهل فلیس بشئی یعتمد علیه لانه ای الانتاج الذی هو مفهوم من الکلام السابق عند المساواة مع کون الصغری سالبة لیس لذاته ای لذات القیاس بل بواسطة مقدمة اجنبیة وهی قولنا سلب احد المتساویین یستلزم سلب الآخر او قولنا حکم المتساویین واحد وما قال استاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم هذا انما یرد علیه لو قید بقید لذاته والا انتهی فمحل نظر لان التقیید بهذا القید فی القیاس عند الکل والاختلاف انما هو فی الدلیل فابن الهمام فی التحریر لم یقیده به وبعض آخر قیده به وارد علی اشتراط ایجاب الصغری قیاس مرکب من صغری سالبة وکبری موجبة سالبة الموضوع فانه ینتج مع انتفاء ایجاب الصغری نحو الیس ب ج وکل ما لیس ب ج ا ینتج ا ج مثلا الثلثة لیس بزوج وکل ما لیس بزوج فرد ینتج ان الثلثة فرد والجواب عن هذا الایراد ان السلب من حیث هو هو ای من حیث انه سلب بدون ملاحظة شئی آخر معه رفع محض وعقد الوضع ای العقد الحاصل بحمل وصف عنوان الموضوع علی ذاته فی الکبری ای کبری القیاس المذکور لا یخلو هذا العقد

ای الکبری

الاعتراض قال بحر العلوم

عن ملاحظة الثبوت ای ثبوت شیٔ لشیٔ بان یقال ہے کل الیس ب کل شیٔ یصدق علیہ
الیس ب فان لاحظتہ ای لاحظت ایہا المور د ذلک الثبوت فی الصغری ایضا
ولا سلب فی الصغری بل ایجاب سلب فتکون الصغری موجبة سالبة المحمول
لا سالبة والا ای وان لم تلاحظ ذلک الثبوت فی الصغری فلا اندراج للاصغر تحت
الاوسط ضرورة ان الکبری حاکمة بان کل ما صدق علیہ الموضوع فلہ المحمول لم یعلم من الصغری
ان ذلک الموضوع صادق علی شیٔ حتی علم اندراج الشیٔ المذکور فی ذلک الموضوع بل انما علم
ان شیئا آخر غیر ذلک الموضوع لیس بصادق و الصورة الثانیة من الصور الخمس
ان یعلم حکم بالاوسط ایجابا او سلبا لکل افراد شیٔ وہو الاکبر ہذا حاصل الکبری
ومقابلہ ای مقابل ذلک الحکم بالایجاب او السلب للآخر ای الشیٔ الآخر وہو الاصغر
کلہ ای کل افراد الآخر او بعضہ ای بعض افراد الآخر ہذا حاصل الصغری فیعلم سلب
ذلک الشیٔ المعلوم حکم کل افرادہ عن الشیٔ الآخر الذی یعلم مقابل ہذا الحکم لہ کذلک
ای کلا او بعضا بتامل کما ہو شان البدیہیات الخفیة فانتاجہ بدیہی خفی کما قالہ الشیخ المقتول
فی حکمة الاشراق ہذہ ہی الشکل الثانی وما فی المختصر لابن الحاجب ان لا انتاج الا
بالاول یعنی بالشکل الاول وہی الصورة الاولی لان انتاج البواقی من الشکلین المذکورین
ہہنا بالصورة الثانیة والصورة الثالثة وہما الثانی والثالث بالارتداد الی الشکل الاول
فان الشکل الثانی یرتد الیہ بعکس الکبری والشکل الثالث یرتد الیہ بعکس الصغری او بعکس الکبری
وجعلہا صغری وجعل الصغری کبری ثم بعکس النتیجة فادعاء من غیر دلیل وارتداد البواقی الیہ لا یدل
علی عدم انتاج البواقی مطلقا بل علی عدم انتاجہا بلا تامل فالبواقی تنتج بتامل واذا ارتدت
الی الاول تنتج بلا تامل لان اللزوم ای لزوم النتیجة للقولین لا لمقدمة اجنبیة ای خارجة

عن مقدمتی القیاس غیر مشارکة لهما فی الاطراف یجوز ان یکون هذا اللزوم مع متعدد من الشکل لا الاول وغیره ولا یختص بالشکل الاول وحده ومعنی الانتاج الاللزوم النتیجة للقولین لا بمقدمة اجنبیة هو اعم من ان یکون لا المقدمة سوی مقدمتی القیاس اصلا کما فی الشکل الاول اولا المقدمة اجنبیة سوی مقدمة القیاس وان کان لمقدمة غیر اجنبیة کعکس الکبری کما فی الشکل الثانی والدوران ای دوران الانتاج فی الاشکال الباقیة مع الشکل الاول بحیث یوجد الانتاج حیث یوجد الشکل الاول ولا یوجد الانتاج حیث لا یوجد الشکل الاول لا ینافیه ای لا ینافی انتاج الاشکال الباقیة ولزوم النتیجة للقولین لا المقدمة اجنبیة معها اذ یجوز ان یکون الانتاج فیها واللزوم معها وان کان بالنظر الی مقدمة غیر اجنبیة و الصورة الثالثة من صور خمس ان یعلم ثبوت امرین ای الاصغر والاکبر لثالث ای لامر ثالث وهو الحد الاوسط واحدهما ای احد الثبوتین الذین هما ثبوت الاصغر للاوسط وثبوت الاکبر للاوسط کلی ای حکم علی کل افراد الاوسط فیعلم التقاءهما ای اجتماع فینک الامرین الثابتین لثالث فیه ای فی الثالث فیلزم ثبوت واحد من الامرین وهو الاکبر لبعض افراد الاخر وهو الاصغر وان لم یکن احدهما کلیا بل یکون کل من الثبوتین جزئیا لا یعلم الالتقاء بل یمکن ان یکون ما ثبت له احد الامرین غیر ما ثبت له الاخر فلا یلزم ثبوت احد الامرین هو الاکبر للاخر وهو الاصغر و یعلم ثبوت امر له ای لثالث وهو الاوسط مع عدم ثبوت الامر الاخر له ای للثالث کذلک ای یکون احدهما کلیا فیعلم عدم التقاءهما ای التقاء الامرین فیه ای فی الامر الثالث فیلزم صدق سلب هذا الامر الاخر وهو الاکبر عن بعض افراد الامر الاول وهو الاصغر فلا یکون اللازم من هذه الصورة الا جزئیا موجبا علی الطریق الاول وسالبا علی الطریق الثانی ولما کان الشکل الرابع بعیدا عن الطبع ولم یکن من الصور القریبة التی کان المصنف بصدد

فی صدرو بیانہا لم یذکرہ ہہنا ف الصورۃ الرابعۃ من الصور الخمس للقیاس ان شئت الملازمۃ بین امرین کطلوع الشمس و وجود النہار بانہ متی وجد احدہما وجد الآخر کما قلنا کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود فینتج نقیضہ ای فی ہذا القیاس وضع المقدم ای وقوعہ وتحققہ کما قلنا فی المثال المذکور لکن الشمس طالعۃ وضع التالی کما قلنا فی المثال المذکور فالنہار موجود و الا ای وان لم ینتج وضع المقدم وضع التالی فلا لزوم بین المقدم والتالی اذ تحقق الملزوم مستلزم لتحقق اللازم وقد فرض ان التالی لازم للمقدم والمقدم ملزوم لہ فنفی اللزوم بین المقدم والتالی خلاف المفروض و لا عکس ای لا ینتج وضع التالی وضع المقدم لجواز اعمیۃ اللازم الذی ہو التالی من الملزوم الذی ہو المقدم ولا یلزم من تحقق الاعم تحقق الاخص و الرفع بالعکس ای بعکس الوضع فینتج رفع التالی رفع المقدم ولا ینتج رفع المقدم رفع التالی اذ یلزم من رفع اللازم رفع الملزوم ولا یلزم من رفع الملزوم رفع اللازم لجواز اخصیۃ الملزوم ولا یلزم من رفع الاخص رفع الاعم واورد علی قولہ الرفع بالعکس منع استلزام الرفع ای رفع التالی الرفع ای رفع المقدم بانا لا نسلم ان رفع التالی یستلزم رفع المقدم بل یجوز ان یکون رفع التالی مع عدم رفع المقدم لجواز استحالۃ انتفاء اللازم یعنی یجوز ان یکون انتفاء اللازم کرفع التالی مستحیلا فاذا وقع ای فرض وقوع انتفاء اللازم المستحیل کرفع التالی المستحیل جاز عدم بقاء اللزوم بینہما لان المحال یجوز ان یستلزم محالا فلا یلزم انتفاء الملزوم من انتفاء اللازم لعدم کونہ لازما علی تقدیر عدم بقاء اللزوم اقول فی دفع الایراد اللزوم حقیقۃ ہہنا امتناع الانفکاک ای انفکاک التالی عن المقدم فی جمیع الاوقات ای اوقات وجود المقدم و جمیع التقادیر لوقوع المقدم فوقت الانفکاک وہو ای وقت الانفکاک

وقت عدم بقاء اللزوم فان الانفکاک انما یکون فی ہذا الوقت داخل فی جمیع الاوقات ففرض عدم بقاء اللزوم علی تقدیر تحقق الانتقاء فی الواقع فرض لمنع اللزوم فهذا المنع ای منع استلزام الرفع الرفع یرجع الی منع اللزوم بین المقدم والتالی وقد فرض اللزوم بینهما هذا خلف فتدبر لعله اشارة الی ان المعتبر فی القضیة الشرطیة اللزومیة الکلیة اللزوم علی جمیع التقادیر الممکنة الاجتماع مع المقدم و یجوز ان یکون تقدیر وقوع الانتقاء مستحیل الاجتماع مع المقدم ففرض عدم بقاء اللزوم علی تقدیر تحقق الانتقاء فی الواقع لایکون فرضا لمنع اللزوم فهذا المنع لایرجع الی منع اللزوم و الصورة الخامسة من الصور الخمس ان یعلم المنافاة بینهما ای بین الامرین اما صدقا فقط او کذبا فقط او فیهما ای فی الصدق والکذب معا فتکون القضیة علی تقدیر المنافاة فی الصدق فقط مانعة الجمع وعلی تقدیر المنافاة فی الکذب فقط مانعة الخلو وعلی تقدیر المنافاة فی الصدق و الکذب معا حقیقیة فیلزم النتائج بحسبها ای بحسب المنافات فتفکی النتائج فالمنافاة اذا کانت فی الصدق فقط ینتج وضع کل رفع الآخر والالزم صدقهما ولاینتج رفع کل وضع الآخر لجواز ارتفاعهما واذا کانت فی الکذب فقط ینتج رفع کل وضع الآخر والالزم کذبهما ولاینتج وضع کل رفع الآخر لجواز اجتماعهما فی الصدق واذا کانت فی الصدق والکذب معا ینتج وضع کل رفع الآخر ورفع کل وضع الآخر وہذہ الصورة ہی القیاس الشرطی الاستثنائی المنفصل کما ان الرابعة ہی القیاس الشرطی الاستثنائی المتصل مسئلہ السمنیة بضم السین وفتح المیم فرقة من عبدة الاصنام یقولون بالتناسخ ذکرہ الاصفہانی فی شرح الطوالع وقال الرومی فی شرح الطوالع انها طائفة منسوبة الی سومنات

بلد من الهند وذكر الشامي في الانساب هم دهرية قائلون بالتناسخ ومساكنهم الهند ينسبون
الى سومنات اسم معبدهم في جزائر الهند نفوا افادة النظر العلم يعني ذهبوا الى ان النظر
لا يفيد العلم مطلقا سواء كان في الالهيات او الهندسيات او غيرهما بخلاف المهندسين فانهم
نفوا افادة النظر العلم في الالهيات خاصة وبخلاف الجمهور فانهم قالوا بافادة النظر العلم
مطلقا ومحل النزاع عند الامام الرازي هو الايجاب الجزئي يعني قد يفيد النظر العلم كما يشير اليه
كلامه في المحصل وقال سيف الدين الآمدي كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم كالموت والنوم مفيد
للعلم قائلين بان لا علم الا بالحس فما يدرك بالحس يعلم وما لا يدرك بالحس لا يعلم لان الجزم الحاصل
بعد النظر قد يكون جهلا غير مطابق للواقع وهو اي الجهل مثل العلم الحاصل بعد نظر
فبماذا اي فباي شئ يعلم ان الحاصل بعده اي بعد النظر علم لا جهل شبيه بالعلم هذا
دليلهم على ان لا علم الا بالحس ويجاب عنه بانه اي العلم يتميز عن الجهل بالعوارض
فان البداهة اي بداهة العقل تحكم عند النظر الصحيح الذي روعيت قوانين المنطق
فيه انه اي الحاصل بعد النظر علم لا جهل اقول فيه اي في هذا الجواب انه اي
الشان بماذا اي باي شئ يعلم انه اي هذا النظر نظر صحيح لا فساد فيه اصلا فان
الاحتمال اي احتمال الجهل المفضي الى احتمال عدم الصحة قائم من المبادئ الى المقاطع
وهي الى ما ينتهي اليه المبادي مثلا بمثل اي كما ان احتمال الجهل في المقاطع مثله من المبادي فلا
تعلم صحة النظر ابدا ولما كان مظنة انه يجوز ان تعلم صحة النظر بالحس او بمقدمات تعلم بالحس فدفعه بقوله
والحس لا يفيد الا علما جزئيا وهو اي العلم الجزئي لا يكون كاسبا فلا يحصل به
علم اصلا بل الحق في الجواب منع التماثل بين العلم والجهل بل هما متميزان بالعوارض حاصله
انا لا نم ان الجهل مثل العلم غير ممتاز احدهما عن الآخر بل هما وان اشتركا في نفس الجزم لكنهما امتازا

باعتبار اللوازم والخواص كما هو مذهبنا اي مذهب اهل السنة والجماعة بخلاف المعتزلة القائلين بالتماثل فتدبر لعله اشارة الى ما قيل ان هذا الجواب غير واف فان المقصود من التماثل التشابه بحيث لا يتميزان في اول الامر والجهل والعلم الحاصلان بعد النظر كذلك فان الجزم الحاصل بعد النظر قد يكون علما وقد يكون جهلا فلا يتميزان في اول الامر مسئلة قال الاشعري ان الافادة اي افادة النظر العلم بالعادة بان جرت عادة الله باحداث العلم عقيب النظر من غير مداخلة النظر فيه كاحداث الري بعد شرب الماء والشبع بعد اكل الطعام والاحراق بعد مماسة النار من غير دخل للشرب والاكل والمماسة اذ لا موثر الا الله تعالى فانه مستقل لا ينتظر الى شئ فهو الفاعل لكنه لما كان مختارا فيصدر المعلول عنه بلا وجوب منه اي لا وجوب من الله تعالى في ايجاد الموجودات فانه مناف للاختيار عند الاشعري اذ الاختيار عنده عبارة عن صحة الفعل والترك وهو لا يتاتى مع الايجاب في لا مساغ للترك فيه ولا وجوب عليه يعني لا يجب على الله تعالى شئ كما قالت المعتزلة بوجوب اللطف عليه والشيعة بوجوب العدل عليه وقالت المعتزلة انه اي افادة النظر العلم بالتوليد يعني النظر يولد النتيجة في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب الفاعل وجود شئ بتوسط شئ آخر وقالت المعتزلة الفعل الصادر من الفاعل بلا واسطة هو المباشرة وبواسطة هو التوليد كحركة المفتاح بحركة اليد فان المحرك اوجب حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليدا فكما ان حركة اليد وحركة المفتاح صادرتان عن المحرك لكن الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد فكذلك النظر والعلم بالمطلوب صادران عن الناظر لكن الاول بالمباشرة والثاني بالتوليد وبالجملة الناظر اوجب العلم بالمطلوب بتوسط النظر عند المعتزلة والحكماء قالوا انه اي العلم الحاصل بعد النظر بطريق الاعداد فانه اي النظر يعد الذهن اعدادا تاما يعني يجعل النظر الذهن مستعدا باستعداد تام لان تفاض عليه النتيجة

ف قوله والمعتزلة [illegible] بالتوليد وهو قياس [illegible] ابتدائي [illegible] من صور المادة والصورة [illegible] بحصول العلم والاجزاء [illegible] [illegible] بالعادة [illegible] بالمعرفة [illegible]

من مبدء الفياض و اذا تم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الاعداد والنتيجة اى المطلوب
تفيض عليه اى على الذهن من عام الفيض اى ممن هو فيضه عام وهو الله تعالى على ما نقله
المحقق الطوسى فى شرح الاشارات او العقل الفعال كما هو المشهور وجوبا منه اى من عام الفيض
يعنى افاضة النتيجة واجبة من عام الفيض بعد الاستعداد التام للذهن واختار الامام الرازى
فى المحصل انه اى العلم واجب عقيبه اى عقيب النظر بجرى عادة الله تعالى بدون خلل النظر خلافا
للاشعرى فانه لا يقول بالوجوب اصلا وخلافا للحكماء فانهم يقولون بالوجوب بعد النظر وان
لم يكن العلم واجبا منه تعالى ابتداء اى قبل النظر غير متولد منه اى من النظر كما هو مذهب المعتزلة
لانه اى الشان ليس لقدرة العبد تاثير فلا توليد منه قال الامام فى المحصل حصول العلم
عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الاشعرى وبالتوليد عند المعتزلة والاصح الوجوب قال الكاتبى فى المفصل
شرح المحصل ما حاصله ان مذهب الامام هو مذهب ابى بكر الباقلانى وقال السيد الشريف الجرجانى فى
شرح المواقف قيل اخذ هذا المذهب من القاضى الباقلانى وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر
للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بان مرادهما الوجوب العادى دون العقلى انتهى وذكر الامام
الرازى فى نهاية العقول ان الاشعرى وان كان مذهبه ان حصول العلم عقيب النظر باجراء العادة
الا ان جمهور اصحابه يقولون النظر الصحيح يتضمن العلم وفسروا التضمن بملازمة العلم النظرى للنظر وفسروا النظر
بالتردد فى انحاء العلوم الضرورية فنحن نقول بهذه الملازمة وايضا فابو الحسين البصرى وهو رجل من المعتزلة
ذهب الى ان هذه العلوم الضرورية توجب العلم النظرى فثبت ان الذى اخترناه ليس مذهبا على
خلاف الجمهور انتهى وقال السيف الآمدى فى ابكار الافكار فالحق ما اختاره اصحابنا من ان النظر الصحيح
يتضمن العلم بالمنظور فيه انتهى وبالجملة فمذهب الامام موافق لجمهور اصحاب الاشعرى فان كان مرادهم
من اللزوم اللزوم العادى فهو مذهب الامام وان كان مرادهم منه اللزوم العقلى فهو مذهبه ولعل من قال مراد الباقلانى

وامام الحرمين الوجوب العادي مراده منه الوجوب بمحض جري العادة بدون دخل النظر فالفرق
بين مذهب الامام ومذهب الحكماء ان النظر له مدخل في الوجوب عند الحكماء ولا دخل للنظر في الوجوب
عند الامام بل هو عنده بمحض جري عادة الله تعالى وكلام الاصفهاني في شرح الطوالع ينادي على
عدم الفرق حيث قال بعد ذكر مذهب الحكماء وهو اختيار امام الحرمين والاصح عند الامام انتهى لكن قول
القاضي عضد في المواقف يشعر بالفرق حيث قال ههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو انه
واجب غير متولد منه انتهى واختار المصنف رحمه الله تعالى مذهب الامام فقال وهذا اي ما اختاره
الامام من الوجوب بعد النظر اشبه بالحق فان حاصل مذهب الامام يرجع الى اللزوم فانه يقول مثلا
للعلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث لازم وواجب من الله تعالى العلم بقولنا العالم حادث

لزوم بعض الاشياء للبعض مما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون الجوهر
والكلية بدون الاعظمية بان يكون الشئ كلا ولا يكون اعظم مما هو كل له غير معقول
فيجوز ان يكون العلم بالمطلوب لازما للنظر ولا يكون هذا اللزوم والوجوب منافيا لوجود الاشياء
كلها من الله سبحانه هذا اي خذ ذا واحفظه **المقالة الثانية** من المقالات الثلث
التي في المبادي في بيان الاحكام وقيل في بيان مبدئيتها ان موضوع علم الاصول
هو الادلة الاربعة من حيث كونها مثبتة للاحكام فهي متعلقات الموضوع وفيها اي في هذه
المقالة ابواب اربعة الاول في الحاكم الذي صدر الحكم منه كما ان الثاني في الحكم والثالث
في المحكوم فيه وهو افعل الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف لا حكم الا من الله
تعالى باجماع الامة كما نص عليه الاسنوي في شرح المنهاج وابن الهمام في التحرير واقره
ابن امير الحاج في التقرير لا عندنا اي عند اهل السنة والجماعة فقط كما في كتب بعض المشائخ
مثل اصول البزدوي والتوضيح وشرح المختصر العضدي وغيرها زعما منهم ان العقل حاكم عند المعتزلة

المقالة الثانية في الاحكام

والحق ان المعتزلۃ لایقولون بکون العقل حاکما بل یقولون بکونہ معرفا لبعض الاحکام الآتیۃ سواء ورد بہ الشرع ام لا ثم لابد لحکم اللہ بفعل من صفۃ حسن او قبح فیہ بالاتفاق لکن النزاع فیھما انھما ہل شرعیان ام عقلیان بمعنی ان العقل لہ صلاحیۃ الکشف عنھما وانہ لایفتقر الوقوف علی حکم اللہ الی ورود الشرائع وانما الشرائع مؤکدۃ بحکم العقل فیما یعلمہ العقل بالضرورۃ او بالنظر و مظہرۃ لحکمہ فیما لایعلمہ العقل بالضرورۃ ولا بالنظر ولما کانت لکل واحد من الحسن والقبح ثلثۃ معان وکان محل النزاع معنی واحدا قصد المصنف ان یشیر الی تلک المعانی ویعین محل النزاع من بینھما

فقال لانزاع لاحد منا ومن غیرنا فی ان الفعل حسن و قبیح عقلا بمعنی صفۃ الکمال والنقصان کقولنا العلم حسن ای صفۃ کمال والجہل قبیح ای صفۃ نقصان وہذا موافق لما نص علیہ الامام فی المحصل ونہایۃ العقول وغیرہما من کتبہ والبیضاوی فی المنہاج والطوالع والاسنوی فی شرح المنہاج والسبکی فی جمع الجوامع وابن الہمام فی التحریر والقاضی عضد فی المواقف والقوشجی فی شرح التجرید وصدر الشریعۃ فی التوضیح والتفتازانی فی شرح المقاصد وامثالہم من عامۃ الاصولیین والمتکلمین وذکر الامدی فی الاحکام وابن الحاجب فی المختصر والقاضی عضد فی شرح المختصر مقامہ مالاحرج فی فعلہ وما فیہ حرج او بمعنی ملائمۃ الغرض الدنیاوی ومنافرتہ کقولنا موافقۃ السلطان الظالم حسن ای ملائم للغرض الدنیاوی ومخالفتہ قبیح ای منافر ومخالف للغرض الدنیاوی وہذا موافق لما نص علیہ الامدی فی الاحکام وابن الحاجب فی المختصر والقاضی عضد فی شرح المختصر والمواقف والقوشجی فی شرح التجرید والتفتازانی فی شرح المقاصد وذکر ابن الہمام فی التحریر مقامہ متعلق المدح والذم فی مجاری العادات وذکر الامام الرازی فی المحصل ونہایۃ العقول وغیرہما من کتبہ والبیضاوی فی الطوالع والمنہاج والاسنوی فی شرح المنہاج وتاج السبکی فی جمع الجوامع وصدر الشریعۃ فی التوضیح مقامہ ملائمۃ الطبع ومنافرتہ لکن کلام القوم

في اللغة يدل على الاتحاد في المفهوم حيث قال موافقة الغرض ومخالفته ويعبر عنه بملائمة الطبع
ومنافرته انتهى وفي كلام الچلپي في حاشية التلويح ما يشعر بالمغايرة وبالجملة الحسن والقبح بتلك المعاني
كلها عقليان كما نصوا عليه بل النزاع في ان الفعل حسن بمعنى استحقاق مدحه تعالى عاجلا
وثوابه تعالى آجلا للفاعل على ذلك الفعل وفي ان الفعل قبيح بمعنى استحقاق مقابلهما اي مقابل
المدح والثواب وهو الذم والعقاب للفاعل على ذلك الفعل فعند الاشاعرة هذا المعنى شرعي
اي بجعله اي جعل الشارع فقط ولا دخل للعقل فيه اصلا فما امر به الشارع فهو
حسن وما نهى الشارع عنه فهو قبيح ولو انعكس الامر بان كان المنهي عنه مامورا به والمامور
منهيا عنه لانعكس الامر اي حال الحسن والقبح فيصير الحسن قبيحا والقبيح حسنا وهذا مذهب عامة
اهل الحديث وان وافقنا بعضهم مثل ابي العباس القلانسي وابي اسحق الاسفرايني والقفال الشافعي
والحليمي وغيرهم نص عليه الامام ابو زيد الدبوسي في الميزان وعندنا وعند المعتزلة حسن الافعال
وقبحها عقلي لا يتوقف على الشرع فللعقل نفسه مع قطع النظر عن الشارع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق
فاعل الفعل مدحا وثوابا وجهة مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعل الفعل ذما وعقابا لكن عندنا اي عند
الحنفية لا يستلزم حسن الافعال وقبحها حكما في العبد من الله تعالى بل يصير حسن الافعال
وقبحها موجبا اي باعثا وعلة لاستحقاق الحكم المناسب من الحكيم الذي لا يرجح هذا الحكيم
المرجوح الضعيف فما لم يحكم هذا الحكيم ليس هناك اي في الافعال حكم فالفرق
بين مذهب الحنفية ومذهب المعتزلة ان حسن الفعل وقبحه يوجب نفس الحكم عند المعتزلة ولاستحقاق
الحكم فقط عند الحنفية وان الحكم في العبد ليس بموقوف على امر الله تعالى ونهيه عند المعتزلة وموقوف
على امر الله تعالى ونهيه عند الحنفية لكن هذا هو مختار البخاريين وغيرهم من الحنفية فانهم كالاشعرية في
عدم تعلق الحكم قبل البعثة وقال ابن الهمام في التحرير هو المختار ولعله مختار المصنف رحمه الله تعالى

ومن ههنا ای من اجل ان الحسن والقبح لایستلزمان حکما فی العبد اشترطنا
بلوغ الدعوة فی التکلیف علی العباد فمن لم تبلغه الدعوة ولم یطلع علی ارسال الرسل
لم تجب علیه الاحکام ولا یعاقب علی ترکها بخلاف المعتزلة والامامیة وفی
بعض النسخ کالامامیة ای کما خالفت الامامیة وهم قوم قائلون بخلافة علی رضی الله عنه
وامامته بعد رسول الله صلی الله علیه وسلم بلا فصل ویقولون ان الائمة اثنا عشر ائمة وخلفاء
بالحق وجب علی العالمین اطاعتهم الی یوم الدین والکرامیة وهم اتباع محمد بن کرام
بفتح الکاف وتشدید الراء المهملة ضبطه ابن ماکولا والسمعانی وغیر واحد وهو الجاری علی الالسنة
وقد انکر متکلم الکرامیة محمد بن الهیصم وغیره من الکرامیة فحکی فیه ابن الهیصم وجهین احدهما
کرام بفتح الکاف وتخفیف الراء وذکر انه المعروف فی السنة مشائخهم وزعم انه بمعنی
کرام او بمعنی کرامة والثانی انه کرام بکسر الکاف وتخفیف الراء علی لفظ جمع کریم وحکی هذا من
اهل سجستان واطال فی ذلک قال ابو عمرو بن الصلاح ولا یعدل عن الاول وهو الذی
اورده السمعانی فی الانساب قد کان والده یحفظ الکرم فقیل له کرام قال الذهبی فی میزان
الاعتدال قلت هذا قاله ابن السمعانی بلا اسناد وفیه نظر قال کلمة کرام علم علی والد محمد سواء عمل فی
الکرم او لم یعمل والله اعلم انتهی وذکر الحافظ ابن حجر فی لسان المیزان وقرأت بخط الشیخ تقی الدین
السبکی ان ابن الوکیل اختلف مع جماعة فی ضبط ابن کرام فصمم ابن الوکیل علی انه بکسر اوله
والتخفیف واتفق الآخرون علی المشهور ثم ذکر استشهاد ابن الوکیل ورجح قوله وابن کرام قائل
بان المعبود تعالی جسم لا کالاجسام وان الایمان قول لا اعتقاد والبراهمة وهم قوم
لا یجوزون علی الله تعالی بعثة الرسل وفی بعض الشروح البراهمة جمع برهمن وهو حکیم الهند
والخوارج والشنویة وغیرهم کما نص علیه الآمدی فی الاحکام لکنه لم یسم الامامیة وابن الحاجب

فی المختصر خص المعتزلۃ والکرامیۃ والبراہمۃ بالذکر ومشی علیہ شارحہ القاضی عضد فانہ
ای الحسن والقبح عندھم ای عند ہؤلاء المذکورین من اہل البدعۃ واہل الکفر یوجب
الحکم بالوجوب والحرمۃ مثلا من اللہ تعالی ولولا الشارع وکانت الافعال ای الرسول
صلے اللہ علیہ وسلم وفرض عدم ارسال الرسل لوجبت الاحکام علی حسب ما فصل الآن
فی الشریعۃ الحقۃ قالوا ای المعتزلۃ منہم کما ہو فی عامۃ الکتب الکلامیۃ او الکل کما یشعر
کلام الامدی وابن الحاجب القاضی عضد منہ ای من حسن الفعل او قبحہ ما ھو
ضروری وہو ما یکون حسنہ او قبحہ معلوما بالبداہۃ بلا نظر بدون الاستعانۃ بورود
الشرع کحسن الصدق النافع وقبح الکذب الضار فتأمل فی حاشیۃ شرح المختصر
لمیرزاجان ردا علی المعتزلۃ ومن یحذو حذوہم امر الآخرۃ ای شان الآخرۃ وکون
دار دار الجزاء سمعی مسموع من الشارع ولا یستقل العقل بادراکہ ای
امر الآخرۃ فکیف یحکم العقل بالثواب اجلا ای فی الآخرۃ حاصلہ ان ما
زعمت المعتزلۃ وغیرہم ان حسن بعض الافعال او قبحہ ضروری باطل اذ الدلیل یدل علی
خلافہ وہو ان الحسن والقبح عبارتان عن استحقاق الثواب والعقاب فی الآخرۃ وشان
الآخرۃ سمعی لیس للعقل فکیف یکون الحسن والقبح عقلیین اقول من قبل المعتزلۃ ومن
یحذو حذوہم فی الجواب العدل وہو وضع الشئی فی موضعہ وایصال الحق الی المستحق
واجب عقلا ای بحکم العقل لوجوب العدل عندھم ای عند المعتزلۃ ومن یحذو حذو
ہم فیجب المجازاۃ ای یجب جزاء الافعال اذ العدل لیس الا ایصال السرور الی مستحقہ
وایصال الشرور الی مستحقہا وذلک ای المجازاۃ کاف لحکم العقل بان فاعلہ یستحق الثواب
او العقاب فی الآخرۃ واستحقاق الثواب او العقاب فی الآخرۃ یستدعی مطلق المعاد سواء کان

روحانيا او جسمانيا لاخصوص المعاد الجسمانی فلا بد من عقلية مطلق المعاد وان كان خصوصية المعاد الجسمانی سمعيا ولاشك فی ان مطلق المعاد عقلی فلا يرد ان الاستحقاق يستدعی المعاد الجسمانی وهو سمعی فكيف تكفی المجازاة بحكم العقل بالحسن او القبح على انه ای حسن الفعل او قبحه يعنی لو تحقق المعاد لتحقق استحقاق الثواب والعقاب كاف بحكم العقل بالحسن او القبح ضرورة فتدبر لعله اشارة الى تزييف الجواب المذكور بالعلاوة بان فيه توجيه القول بما لا يرضى قائله لان هذا المعنى يحسن الفعل او قبحه لم ينقل عنهم فالجواب هو الاول لا المذكور بالعلاوة ومنه ای من حسن الفعل او قبحه ما هو نظری ای معلوم حسنه او قبحه بالنظر بدون الاستعانة بورود الشرع كحسن الصدق الضار لقائله وقبح الكذب النافع لقائله فانهما يعرفان بالنظر والتامل ومنه ای من حسن الفعل او قبحه ما لا يدرك حسنه او قبحه الا بالشرع ولا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول الشوال وهو يوم العيد فانه كلو احد من حسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول الشوال لا سبيل للعقل اليه ای الى كل واحد منهما فلا يعرفان بالعقل لكن الشرع كشف عن حسن وقبح ذاتيين بالامر والنهی يعنی اظهر الشرع ان صوم آخر يوم من رمضان حسن بالذات لهذا اوجبه وصوم اول اليوم من شوال قبيح بالذات لهذا حرمه اذ حكم الشارع على الشیء ليس الا باعطاء ذلك الشیء ما يصلح له فعلم ان فی صوم آخر رمضان صلوح للثواب لذا اوجبه وفی صوم اول شوال صلوح للعقاب لذا حرمه والصلوح اعم من ان يكون مقتضی الذات او مقتضی صفة لازمة للذات فالمراد بالذاتيين ههنا ان لا يكون بسبب امر مباين للذات كالشرع او يكونا بسبب الذات او صفة لازمة للذات ثم المعتزلة بعد ما اتفقوا على ان الحسن والقبح عقليان ذاتيان

ـــــــــــــــــــــــ

[illegible] اول شوال منتهى الصوم [illegible] ۱۲ منہ رحمہ اللہ تعالیٰ

بالمعنى المذكور يوجبان الحكم من الله تعالى اختلفوا فقال القدماء من المعتزلة ان الحسن و
القبح لذات الفعل لا لصفة فى الفعل توجب الحسن او القبح وهذا موافق لما فى عامة الكتب
الكلامية والاصولية لكن الآمدى قال فى الاحكام فزعمت الاوائل من المعتزلة ان الحسن
والقبح غير مختص بصفة موجبة لحسنه وقبحه انتهى وقال المتاخرون من المعتزلة ان الحسن
والقبح ليسا لذات الفعل بل لصفة اى امر زائد على ذات الفعل حقيقية لا اعتبارية توجبه
اى توجب تلك الصفة الحسن او القبح فيهما اى فى الحسن والقبح والظرف متعلق بقال كما
هو الظاهر من الاحتمالات التى ذكرها التفتازانى فى حاشية شرح المختصر العضدى يعنى قال المتاخرون
فى الحسن والقبح كليهما انهما ليسا لذات الفعل بل لصفة حقيقية موجبة للحسن او القبح وقال قوم
من المعتزلة كابى الحسين البصرى ومن تبعه ان القبح لصفة حقيقية توجب القبح فى القبح فقط دون
الحسن والظرف متعلق بقال يعنى قال قوم فى القبح فقط انه لصفة حقيقية والحسن عدم القبح
فيكفى فيه عدم موجب القبح من غير حاجة الى صفة زائدة موجبة للحسن وقال الجبائية اى قوم
منسوبون الى ابى على الجبائى رئيس المعتزلة ان الحسن والقبح لصفة موجبة للحسن او القبح لكنها ليست
صفة حقيقية بل وجوه واعتبارات تختلف ويختلف الحسن والقبح بها كلطم اليتيم للتاديب
او للتعذيب فكونه للتاديب اعتبار محسن للطم وكونه للتعذيب اعتبار مقبح له والحق عندنا
اى عند الحنفية الاطلاق عن التقييد بكون الحسن والقبح لذات الفعل او صفة حقيقية او اعتبار
الاعم من كونهما لذات الفعل او لصفة حقيقية او لوجوه واعتبارات فلا يرد النسخ علينا
بخلاف المعتزلة الذين قالوا ان الحسن والقبح لذات الفعل يرد عليهم النسخ بان مقتضى الذات لا
يختلف فاذا كان الحسن مقتضى الذات لا ينفك عنه فيجب ان يكون الفعل الذى حسن حسنا ابدا و
كذا القبح مع ان بعض الافعال قد نسخ حسنه فصار قبيحا وبعض الافعال قد نسخ قبحه فصار حسنا فلا يرد علينا

١٥ قوله فلا يرد النسخ علينا [illegible]

لانا قائلون بالاطلاق الاعم فالفعل الحسن المنسوخ يجوز ان يكون حسنه لغيره وهو لم يبق عند النسخ

صالحا لان يكون مقتضيا للحسن فصار قبيحا وكذا القبيح المنسوخ ثم من الحنفية كابي المنصور

الماتريدي وكثير من مشائخ العراق من قال ان العقل قد يستقل بدون الاستعانة بورود

الشرع في ادراك بعض احكامه تعالى بسبب ما في الفعل من صفة الحسن او القبح ولا يخفى عليك

انه لا فرق بين مذهب هؤلاء الحنفية وبين مذهب المعتزلة لان المعتزلة يقولون بتعلق حكم

الله تعالى قبل البعثة وقبل بلوغ الدعوة بما ادرك العقل فيه حسنا او قبحا لا بما لم يدرك العقل

فيه حسنا او قبحا فلا يستقل العقل عندهم ايضا الا في درك بعض احكامه تعالى وهو عين مذهب

هؤلاء الحنفية ولذا قال ابن امير الحاج في التقرير هذا هو عين قول المعتزلة انتهى نعم يمكن

الفرق بان هذا البعض من الاحكام عند الحنفية قليل معين كوجوب الايمان وحرمة الكفر ونحوهما

وعند المعتزلة كثير غير معين فاوجب اي العقل الايمان وحرم الكفر وكل ما لا يليق بجنابه تعالى

من الكذب والسفه ونحوهما حتى يجب و يحرم على الصبي العاقل وروي في المنتقى ثم في

الميزان عن محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن عن ابي حنيفة وفي جامع الاسرار وغيره عن ابي يوسف

عن ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالقه اي لا يكون احد من العاقلين

معذورا في ان لا يعلم خالقه بل يكون معذبا ان لم يعلمه لما يرى اي يشاهد من خلق

السموات والارض وخلق نفسه ونحوها من الدلائل على وجوده تعالى وثبوت وحدانيته

بحيث لا مجال للارتياب فيها اقول في كشف معنى هذه الرواية لعل المراد مما روي عن

ابي حنيفة انه لا عذر لاحد بعد مضي مدة التامل اي مدة يتامل ويتفكر فيها العاقل في

علم خالقه فانه اي مضي المدة بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه القلب بذلك

وتلك المدة مختلفة لا يمكن تحديدها فان العقول مختلفة متفاوتة في الفهم ويمكن ان يكون المراد

لا عذر لاحد بعد البعثة كما عزاه ابن الهمام في التحرير الى الائمة ببخارى وحاصل مختار فخر الاسلام
والقاضي ابي زيد وشمس الائمة الحلوائي ومن تابعهم نفي التكليف بالايمان عن الصبي العاقل كما نص
عليه ابن الهمام في التحرير وقال صدر الشريعة في التنقيح فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان انتهى
وقال التفتازاني في التلويح هو الصحيح انتهى فالعجب من استاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم انه عد فخر الاسلام
والقاضي ابا زيد صاحب الميزان وصدر الشريعة ممن اوجب الايمان على الصبي حيث قال في
شرح هذا الكتاب هذا قول معظم الحنفية كالشيخ الامام علم الهدى ابي منصور الماتريدي والامام فخر الاسلام
وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة وغيرهما انتهى وبما حررنا من المذاهب للحنفية والاشعرية
والمعتزلة تتفرع اي يستخرج مسئلة البالغ اي من كان صبيا ثم بلغ في شاهق
الجبل اي اعلى المرتفع ولم تبلغه الدعوة فعند الاشاعرة والائمة ببخارى وغيرهم من الحنفية
لا يكلف بالايمان بمجرد عقله ما لم تمض مدة التامل وتقدير المدة مفوض الى الله تعالى فلو مات
قبل تلك المدة غير معتقد ايمانا ولا كفرا لا عقاب عليه لان الحكم بالشرع وقد فرض انه لم يبلغه و
عند المعتزلة وطائفة من الحنفية منهم ابو منصور الماتريدي يكلف بالايمان بمجرد عقله وان لم تمض
مدة التامل فلو مات قبل تلك المدة او بعدها غير معتقد ايمانا ولا كفرا يعاقب عليه لتركه ما يستقل به العقل
لنا اي للحنفية في اثبات اتصاف الفعل بالحسن والقبح عقلا ان حسن الاحسان وقبح مقابلة
الاحسان بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى اتفق عليه من لا يقول بارسال الرسل
كالبراهمة فلولا انه اي كلا من الحسن والقبح ذاتي غير متوقف على الشرع لم يكن
كل من حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة كذلك اي مما اتفق عليه في الجواب اي جواب
الاشاعرة عن دليلنا هذا بانه اي اتفاق العقلاء على حسن الاحسان وقبح مقابلة
الاحسان بالاساءة لا نسلم انه لاجل ذاتية الحسن والقبح بل يجوز ان يكون لمصلحة عامة

بجميع الخلائق فلما كانت في الاحسان رعاية لمصلحة عامة حكم العقل عليه بالحسن و لما كان في
مقابلة الاحسان بالاساءة نقض لمصلحة عامة حكم العقل عليها بالقبح وبالجملة الحكم بالحسن على الاحسان
لمصلحة عامة وجودا لا لذاته و بالقبح على مقابلة الاحسان بالاساءة لمصلحة عامة عدما لا لذاته
لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة فننقل الكلام الى رعاية
المصلحة العامة بان الكل من المتدين وغيره متفق على حسنها وانما يضرنا لو ادعينا
انه اى كل واحد من الحسن والقبح لذات الفعل حتى يقال لا نسلم ان حسن الفعل الذى
هو الاحسان لذات الفعل بل لرعاية المصلحة العامة وقبح الفعل الذى هو مقابلة الاحسان
بالاساءة لذات الفعل بل لنقض المصلحة العامة ونحن لا ندعيه حتى يضرنا بل الدعوى
اى ما ادعيناه عدم التوقف اى عدم توقف كل من الحسن والقبح على الشرع
سواء كان ثبوته لذات الفعل او لصفة او لامر آخر ومنع الاتفاق اى الجواب
منع اتفاق العقلاء على انه اى كل واحد من حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة
منا حكمه تعالى بانا لا نسلم اتفاق العقلاء عليه لا يمسنا فانا لا نقول باستلزامه
اى كل من الحسن والقبح حكما منه تعالى على المكلف بل نقول ان ذلك اى الحكم
بالسمع من الشرع ولم نورد الدليل الا لاثبات عقلية الحسن والقبح واستدل على مذهب الحنفية
بدليل ضعيف وهو انه اذا استوى الصدق والكذب في حصول المقصود
بان يتيقن حصول مقصوده على كل تقدير من الصدق والكذب فح آثر العقل الصدق
وترك الكذب لا محالة فايثار الصدق ليس الا لحسنه فعلم ان حسن الصدق ذاتي وفيه
اى في هذا الدليل انه اى الشان لا استواء بين الصدق والكذب في نفس الامر
من جميع الوجوه بل بالنظر الى مقصود معين لانه اى الشان لكل منهما اى لكل واحد

من الصدق والكذب لوازم وعوارض منافية للوازم الآخر وعوارضه اقلها المطابقة للواقع
واللامطابقة له فالصدق يلزمه وقوع متعلقه والكذب يلزمه عدم وقوع متعلقه فهو اي
الاستواء بين الصدق والكذب في جميع المقاصد والجهات وتقديره تقدير امر مستحيل
فيمتنع الايثار اي ايثار العقل للصدق على ذلك التقدير اي على تقدير امر مستحيل وان كان
مما يؤثر في الوقوع لجواز استلزام المحال المحال حاصله ان المستدل ان اراد الاستواء بالنظر
الى مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية الحسن لجواز ان يكون للايثار مرجح اخر وان اراد
الاستواء في نفس الامر بالنظر الى كل مقصود فلا نسلم الايثار على تقدير الاستواء لان الاستواء
محال فتقدير الاستواء تقدير امر محال فنجوز ان يمنع الايثار على ذلك التقدير وان كان مستحيلا
اذ المحال يجوز ان يستلزم محالا في شرح المقاصد والجواب ان ايثار الصدق لما تقرر في
النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو في تحصيل
غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم
عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم
ايثار الصدق قطعا انتهى والاشاعرة القائلون بان الحسن والقبح ليسا عقليين بل شرعيين
بمحض جعل الشارع قالوا في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين اولا
لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا اي لذات الفعل لم يتخلف كل واحد منهما
عن الفعل لان ما بالذات لا ينفك عن الذات وقد يتخلف الحسن عن الحسن والقبح عن
القبح فان الكذب مثلا قبيح وقد يحسن فانه يجب لعصمة نبي وحفظه من ظالم وانقاذ بري
عن القصاص وتخليصه والنجاة عن سفاك اي عمن يقصد سفك دمه والاخفاء في ان
الواجب حسن والجواب عن هذا الدليل ما ذكره الابهري في حاشية شرح المختصر واشار مرزاجان في

حاشیۃ الی ضعفہ بقولہ اجیب ان ھناک ای فی الکذب لعصمۃ نبی وانقاذ بری لیس تخلف القبح
عن الکذب حتی یلزم تخلف القبح عن القبیح بل الکذب باق علی قبحہ لا حسن فیہ اصلا ومدح فاعلہ
ہہنا لیس لحسن الکذب بل لصفۃ عرضت للفاعل وہو انہ اضطر الی ارتکاب احد القبیحین اما
الکذب الذی بہ تحصل عصمۃ نبی وانقاذ بری واما ترک الکذب الذی یفضی الی الظلم علی النبی و
قتل البری وا ہون منہما واقلہما الکذب ففی الکذب ارتکاب اقل القبیحین لا لان الکذب صار حسنا
بل لا ضطرار سقط لذمۃ والعدول الی الاہون موجب لمدحہ والی ہذا اشار النبی صلی اللہ علیہ وسلم
بقولہ من ابتلی ببلیتین فلیتخیر ایسرہما ولذلک قال الفقہاء من وقع فی النار وعلم انہ لا خلاص لہ
منہا الا بالقاء نفسہ فی ماء مغرق لہ ان یغرق نفسہ لا لان اہلاک النفس لیس بجرم بل لانہ
ہالک لا محالۃ والصبر علی الغرق اہون من الصبر علی نفحات النار قیل فی حاشیۃ شرح
المختصر لمیرزا جان یرد علیہ ای علی ہذا الجواب ان ھذا الکذب واجب وکل
واجب حسن فیدخل الکذب فی الحسن والحسن عند الخصم لا یکون الا ذاتیا فہذا
الحسن ذاتی فلا یجامع مع القبیح فایثار الکذب لیس الا لکونہ حسنا لا لانہ ارتکاب لاقل القبیحین
اقول فی دفعہ لیس حسن الکذب ہہنا بالذات بل بواسطۃ حسن عصمۃ نبی وانقاذ برے
بالعرض فکان حسنہ لغیرہ والحسن لغیرہ لا ینافی القبح لذاتہ وھذا معنی قولہم
الضرورات تبیح المحذورات یعنے لاجل عروض ضرورۃ یجی الحسن فی المحظور القبیح بواسطۃ
رفع الضرورۃ فیعامل بذلک المحظور معاملۃ المباح غایۃ الامر انہ ای الشان یلزم القول
بان کلا منہما ای من الحسن والقبیح کما انہ کل واحد منہما یکون بالذات کذلک
یکون کل واحد منہما بالغیر ولعلہم ای لعل القائلین بالحسن والقبح الذاتیین یلتزمونہ
ای کون کل واحد منہما بالغیر قبہ ای بہذا الالتزام او بما ذکرنا من ان کل واحد من الحسن

والقبح كما يكون بالذات يكون بالغير امكن لهم اي القائلين بالحسن والقبح الذاتيين
التخلص عن ايراد النسخ بانه لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير امكن انقلاب الوجوب الى
الحرمة والحرمة الى الوجوب الا ترى الى ان النكاح بالاخت كان قبيحا بالذات صار حسنا لحسن
ابقاء النسل فكان مباحا في بعض الشرائع ولما زال استلزامه لذلك الحسن بقي على قبحه فصار حراما
بعده على انه اي الدليل الذي ذكره الاشاعرة وهذا جواب ثان عن دليل الاشاعرة بالعلاوة
لا يتم على الجبائية القائلين بان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل بل لصفة اعتبارية و
لا يتم علينا اي على الحنفية القائلين بالاطلاق الاعم ايضا وان تم على جمهور المعتزلة فان
الدليل انما يبطل كون كل واحد منهما مقتضى الذات والجبائية لا يقولون به بل يقولون انه
مقتضى اعتبار والحنفية ينكرون الحصر فيه وقالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن
والقبح شرعيين ثانيا لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا لاجتمع النقيضان اي الحسن
واللاحسن في مثل قولنا اليوم لاكذبن غدا لانه خبر لا يخلو عن الصدق والكذب وايا ما كان
يجتمع النقيضان فان صدق اي صدق لاكذبن غدا بصدور الكذب عنه في الغد يستلزم
الكذب الصادر في الغد وبالعكس اي كذب لاكذبن غدا بعدم صدور الكذب عنه
في الغد يستلزم الصدق والمراد بالصدق ههنا عدم صدور الكذب والصدق حسن والكذب قبيح
وللملزوم حكم اللازم فملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح فلزم اجتماع الحسن والقبح الذاتيين في
الكلام اليومي لاكذبن غدا وهما متناقضان ضرورة ان القبح لا حسن هذا تقرير الدليل على طبق
ما قرره القاضي عضد في شرح المختصر وبينه الابهري في حاشيته لكن الاشبه بيانه على وفق ما بينه
التفتازاني في شرح الشرح والسيد الشريف في حاشيته بايراد قولنا وكذبه يستلزم انتفاء الكذب
مقام قوله بالعكس لان الصدق عبارة عن المطابقة للواقع لا عن عدم صدور الكذب ولا شك في ان

استغناء القبیح وترکہ حسن قال برکت الالہ ابادی فی شرح ہذا الکتاب فیہ ای فی قولہ بالعکس نظر
لان لکذب قولنا لاکذبن طریقان احدہما ان یتکلم فی الغد بکلام صادق ففی ہذہ الصورۃ تحقق
الصدق والکذب والآخر ان لا یتکلم بکلام بل یسکت ففی ہذہ الصورۃ کذبہ متحقق من غیر الصدق
الا ان یقال المراد بالاستلزام فی صورۃ خاصۃ ای الاولی لا مطلقا انتہی وتقریر الدلیل علی ما قرر
الامدی فی ابکار الافکار وغیرہ من الشارحین للمختصر وغیرہ انہ یلزم فی الکلام الغدی اجتماع
النقیضین اعنی الحسن واللاحسن بناء علی ان صدق الکلام الغدی یستلزم لکذب الکلام الیومی
وکذب الکلام الغدی یستلزم لصدق الکلام الیومی والصدق حسن والکذب قبیح وملزوم الحسن حسن
وملزوم القبیح قبیح فیلزم اجتماع الحسن والقبح الذی ہو لا حسن فی الکلام الغدی وہو اجتماع النقیضین فی
الکلام الغدی وقال سید الشریف الجرجانی فی حاشیۃ شرح المختصر ان ہذا ایضا جید ولکن المذکور
فی الکتاب اوفق للمتن لکن التفتازانی اورد النظر علی شرح الشرح علی ہذا التقریر بانہ ان ارید
لاکذبن غدا فی الجملۃ فلا یصدق علی شئی من الکلام الغدی ان صدقہ مستلزم لکذب ہذا الکلام وان
ارید لاکذبن غدا فی کل خبر اتکلم بہ فظاہر ان کذب شئی لا یستلزم صدقہ وانما الکلام فی المجموع
ولا یلزم اجتماع النقیضین اذا کان الحسن والقبح شرعیین او اضافیین اما الاول فلان عند
التعارض بین الحسن والقبح الشرعیین یسقط احدہما ولا محذور لان تحققہ بمجرد اعتبار الشارع وجعلہ واما
الثانی فلاختلاف المحل اذ الفعل بجہۃ محل الحسن وبجہۃ اخری محل للقبح فیختلف المحل اعتبارا فلا اجتماع للنقیضین
وربما یمنع ذلک ای کون حکم الملزوم حکم اللازم حقیقۃ بالذات فنقول لا نم ان ملزوم الحسن
حسن بالذات وملزوم القبیح قبیح بالذات بل بالعرض والمنع ذکرہ القاضی عضد فی المواقف و
الابہری فی حاشیۃ شرح المختصر ومیرزا جان ایضا فی حاشیتہ لا نری ان المفضی الی
الشر لا یکون شرا بالذات بل قد یکون خیرا بالذات مثل مجی الرسل موجب لہلاک

ط قولہ لا یکون شر بالذات مثلا الوجود الغیر بالذات بل ہو خیر بالذات ... من حیث ہو کیفیۃ ... الی العدم ... [illegible] ... اولا وبالذات بایجاد ضدہ ویلزمہ عدمہ بحکم التضاد ثانیا وبالعرض والوجود خیر محض فافہم منہ رحمہ اللہ تعالی

كثير من الناس مع انه خير بالذات قال الشيخ في الاشارات الشر داخل في القدر
اي التقدير الالهي بالعرض وبالتبع للخير وانما الداخل في القدر اولا وبالذات هو الخير ولما كان
وجود الخير متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شان الحكيم ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
فلذا قدر الشر واوجده فكان المفضي الى الشر خيرا فتايد سند المنع بكلام الشيخ في الاشارات
وبينه المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان البرد المفسد للثمار ليس شرا في نفسه من حيث هي
كيفية ما ولا بالقياس الى علته الموجبة له انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها وكذا
الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشرين هما
من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة
المدنية والى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان تلك الاشياء
كمالاته وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك انتهى وبالجملة فعلم منه ان المفضي الى الشر
لا يلزم ان يكون شرا بالذات بل من هذه الجهة انما يكون شرا بالعرض وكذا حال ما يفضي الى
الخير لا يكون من تلك الجهة خيرا بالذات بل بالعرض وقد يجاب عن هذا الدليل بما ذكره القاضي
عضد في المواقف والابهري في حاشية شرح المختصر من ان هذا الدليل لا ينتقض على من يقول
ان الحسن هو العاري عن جميع وجوه القبح لانه لا يصدق الحسن عليه سواء كان صادقا او كاذبا
لان فيه جهة القبح اقول هذا الجواب بالمنع يرشدك الى الالتزام المذكور سابقا
من ان الحسن والقبح كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن الملزوم وان لم يكن مستلزما
لحسن اللازم بالذات لكنه مستلزم بالعرض البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فافهم فانه دقيق
قالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين ثالثا ان فعل العبد اضطراري
صادر بدون اختياره فان فعل العبد ممكن والممكن ما لم يترجح جانب وجوده على عدمه

لسم يوجد اى لايكون موجودا فحين الموجود يكون الوجود راجحا والعدم مرجوحا وترجيح
المرجوح محال فالعدم حال ترجح الوجود محال لانه ترجيح المرجوح فما لم يجب الممكن لم يوجد
فوجود الفعل واجب لازم الصدور عن العبد بحيث لايمكنه الترك فهو اضطراري لايدخل الاختيار
فيه فلايكون فعل العبد حسنا ولا قبيحا عقلا اجماعا اما عندكم فلان كل حسن
او قبيح فهو فعل المتمكن منه اى القادر عليه وكل ما هو فعل للقادر عليه فهو مختار له لان تاثير القدرة
لايتصور الا على وفق الاختيار فكل حسن او قبيح فهو مختار وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس
بمختار وهو المراد بالاضطراري لايكون حسنا ولا قبيحا واما عندنا فظاهر لانا ننكر عقليتهما مطلقا
وهذا البيان للدليل الثالث الماخوذ من حاشية ميرزاجان على شرح المختصر احسن
واخصر مما بين به فى المختصر لانه غير متوقف على ابطال الاولوية الغير البالغة حد
الوجوب بخلاف ما فى المختصر لابن الحاجب حيث قال واستدل فعل العبد غير مختار فلايكون
حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جائزا فان افتقر الى مرجح
عاد التقسيم والا فهو اتفاقي انتهى فانه متوقف على ابطال الاولوية لان الفعل يجوز ان
يكون اولى غير واجب وفى البيان المذكور بطل شق الاولوية الغير البالغة حد الوجوب لان
الراجح اذا كان اولى غير واجب يجوز وقوع غير الاولى ووقوع غير الاولى مستحيل لانه ترجيح للمرجوح
وترجيح المرجوح محال والجواب عن هذا الدليل الثالث ان الوجوب اى وجوب فعل العبد
بالارادة المرجحة للفعل والوجوب بالارادة لاينافى الاختيار بل يحققه فكان الوجوب بالاختيار والوجوب
بالاختيار اى باختيار العبد لايوجب الاضطرار اى اضطرار العبد فى هذا الفعل فان
الفعل الاضطراري ما لايكون للاختيار فيه مدخل ضرورة الفرق بين حركتى الاختيار والرعشة
فانهما واجبتان بعلتهما مع ان الاولى اختيارية والثانية اضطرارية حاصله انا نسلم لزوم الاضطرار

من الوجوب فان الاضطرار انما يتم لو لم يكن للعبد اختيار اما على تقدير صدور الفعل عن الاختيار
فلا اضطرار ولا منافاة بين وجوب الفعل حالة الاختيار وامكانه قبله فان القدرة والداعي اذا
اجتمعا وجب الفعل هذا ما ذكره الامام الرازي في نهاية العقول على انه اي هذا الدليل الثالث
منقوض بفعل الباري تعالى فانه ثبت من عين هذا الدليل كون فعل الباري تعالى
اضطراريا بان يقال فعل الله تعالى ممكن والممكن لا يوجد الا بعد الترجيح وترجيح المرجوح محال
فوجب في ذلك الفعل الوجوب موجب للاضطرار فيكون فعله اضطراريا فيكون الله تعالى مضطرا
في افعاله وهو كفر فائدة عند الجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الذين هم الجبرية
حقا لانهم قائلون بعدم اختيار العبد من جميع الوجوه ان لا قدرة في العبد اصلا لا على
الكسب ولا على الايجاد بل هو اي العبد كالجماد الذي لا يقدر على شئ وهذا سفسطة
اي حكمة باطلة ومذهب فاسد لان كل عاقل يعلم بوجدانه ان للعبد نحوا من القدرة فهو خلاف الضرورة
وعند المعتزلة له اي للعبد قدرة مؤثرة في افعاله اي افعال العبد كلها سيئاتها وحسناتها والعبد
خالق لافعاله وهم اي المعتزلة مجوس هذه الامة اي الامة المحمدية فانهم اثبتوا خالقين الله
تعالى والعبد كما اثبت المجوس خالقين احدهما للخير وهو المسمى بيزدان والثاني للشر وهو المسمى
باهرمن وفي الحديث القدرية مجوس هذه الامة رواه الدار قطني والمعتزلة راوا العبد قادرا مستقلا
فصاروا قدرية وهم يقولون ان المراد بالقدرية اهل السنة لانهم يقولون بقدر الخير والشر من الله
تعالى والمعتزلة ما فهموا ان الامكان ليس من شانه افادة الوجود للغير فالعبد ممكن
محتاج الى الغير لا يفيد وجود شئ فكيف تكون له قدرة مؤثرة يصدر بها افعاله وعند اهل الحق
وهم اهل السنة والجماعة له اي للعبد قدرة كاسبة بها يصدر الافعال منه لكن عند الاشعري
ليس معنى ذلك اي وجود القدرة الكاسبة له الا وجود قدرة متوهمة يتخيلها العبد قدرة

مع الفعل بلا مدخلية اى مدخلية العبد اصلا لا فى الفعل ولا فى القدرة فعندهم اذا اراد الله تعالى ان يخلق فى العبد فعلا يخلق له اولا صفة تتوهم فى اول الامر انها قدرة على شئ ثم توجه الله تعالى الى الفعل ثم يوجد الفعل فنسبة الفعل الى العبد كنسبة الكتابة الى القلم والاشاعرة القائلون بهذه القدرة المتوهمة الغير الموجودة قالوا ذلك اى هذه القدرة المتوهمة كاف فى التكليف اى تكليف الله لعباده بالافعال والاعمال والحق انه اى قول الاشاعرة كقول الجبر فانهم لما قالوا بالقدرة المتوهمة فلم تكن فى العبد قدرة حقيقية فاى فرق بينه وبين الجماد وهو الجبر فهم وان كانوا محترزين عن القول بالجبر لفظا لكنهم قائلون معنى وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة من الله تعالى للعبد الى القصد المصمم اى الخالص الى الفعل اى فعل العبد والظاهر تعلق الجار والمجرور الاول بصرف القدرة والجار والمجرور الثانى بالقصد فلها اى للقدرة المخلوقة من الله تعالى للعبد تاثير فى القصد المذكور اى القصد المصمم الى الفعل ويخلق الله الفعل المقصود عند ذلك اى عند صرف القدرة الى القصد المصمم بالعادة يعنى جرت عادة الله بخلق الفعل عند صرف العبد هذه القدرة لا ان الصرف المذكور والقصد المسطور مؤثران فى الفعل ولما كان ههنا مظنة سوال بان الكلام ينقل الى ذلك القصد بان فاعل ذلك القصد ماذا فان كان فاعله العبد فهو مذهب المعتزلة وان كان فاعله الله فهو مذهب الاشعرية فاشار الى جوابه بقوله فقيل ذلك القصد من الاحوال اى وصف غير موجود ولا معدوم فى نفسه قائم بموجود فالاحوال هى الامور الاعتبارية التى وجوداتها بمنشئها قال ابن الهمام فى التحرير وعليه اى على ثبوت الحال جمع من المحققين وذكره تلميذه ابن امير الحاج فى التقرير منهم القاضى ابو بكر وامام الحرمين فليس القصد بخلق اى بخلق الله لان القصد حال والحال مالا يكون موجودا ولا معدوما والخلق افاضة الوجود بالذات كما للجواهر والاعراض بل له حدوث

وهو ابداء امر وليس الاحداث كالخلق بل هو اى الاحداث اهون اى اسهل من الخلق فيجوز ان تكون قدرة العبد محدثة لاخالقة قال استاذ الاستاذ فانه لاجل ان يتم صلوح المادة لقبول الفعل فهو من جملة متممات استعداد الممكن الذى هو نحو من الامكان على ما حقق فلاباس ان تحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم وليست النصوص شاهدة الا بان الخلق له تعالى فقط اى افاضة الوجود فانه يصير المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتبارات الا ترى ان العقلاء اتفقوا على ان الامكان غير معلل انتهى وقيل ذلك القصد ليس بحال لاستحالة الحال بذاته فان الواسطة بين وجود الشئ وسلبه غير معقولة بل هو اى القصد موجود فى الخارج وهذا قول الجمهور نص عليه ابن امير الحاج فى التقرير شرح التحرير فيجب تخصيص القصد المصمم من عموم الخلق اى خلق كل شئ لله تعالى بالعقل بان كل فعل من افعال العبد مخلوق لله تعالى الا هذا القصد فانه ليس بمخلوق له بل هو مخلوق للعبد فالمراد بقوله تعالى خلقكم وما تعملون سوى القصد المصمم لانه اى كون القصد المصمم مخلوقا للعبد ادنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة فى العبد التى من شانها التمكن من الفعل والترك للعبد وينتفى به الجبر اذ فائدة[له] خلق القدرة ان يؤثر فى شئ وادناه ان يؤثر فى هذا القصد وفعل الله تعالى الحكيم لايخلو عن غاياتها المودعة فيها فلابد ان يكون للقدرة نحو من التاثير ولانه ادنى ما يتجه به اى بكون القصد المصمم مخلوقا للعبد حسن التكليف اى تكليف العبد بالافعال والاعمال لان تكليف غير القادر مما يستحيله العقل وهذا ادنى طريق كونه قادرا وهذا اى ما ذهب اليه الحنفية كانه واسطة بين الجبر الذى هو مذهب الجهمية والاشاعرة والتفويض الذى هو مذهب المعتزلة حيث فوضوا الافعال من كل الوجوه الى العباد لان مذهبهم ليس بجبر محض بل قالوا بان لقدرة العبد تاثيرا فى القصد فجعلوا العبد مختارا ولم يقولوا بان جميع افعال العبد مخلوق له وفيه ما فيه اى فى جعل

له قوله فائدة خلق القدرة لان اهم الفوائد ان يكون الافعال مخلوقة له واذ ليس كذلك فلابد ان يكون القصد مخلوقا والا فلا فرق بين القادر وغيره ١٢ منه رحمه الله تعالى

من ان القصد موجود وهو مخصوص من عموم الخلق مافيه من ان الامكان ليس من شانه افادة
الوجود للغير فكيف يفيد العبد لكن الوجود للقصد بذا توضيح ما قاله بركت الاله ابادي وقال بعضهم
انه اشارة الى ان اتجاه حسن التكليف وتحقق فائدة خلق القدرة تقتضيان ان يكون للعبد صنع ما
اما ان ذلك الصنع هو القصد فغير لازم فتخصيص القصد من بين سائر الافعال تخصيص من غير مخصص
وتحقيقه ان في صدور الافعال الاختيارية لابد من ادراك كلي به تنبعث ارادة كلية وادراك
جزئي به تنبعث ارادة جزئية فالعبد مختار بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية فان الارادة
الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية التي تنبعث بها الارادة
الكلية ففي انبعاث الارادة الكلية مجبور وفي انبعاث الارادة الجزئية مختار وشرح
ذلك في الفطرة الالهية وحاصل ماذكره المصنف في الرسالة المسماة بالفطرة الالهية
وهي في اصول غامضة منها مسئلة الاختيار ان الامور الشرعية امور جزئية وفي العبد لصدور
الامر الجزئي مباد جزئية قريبة كالتخييل الخاص والشوق الخاص والارادة الخاصة ومباد كلية بعيدة
كالارادة الكلية والاولى مدركة بالوهم لانها معان جزئية والاخرى مدركة بالعقل لكونها كلية
فالعبد بالنظر الى العلوم الجزئية الوهمية مختار وبالنظر الى العلوم الكلية مجبور ولما كان الشرائع
امورا جزئية صح التكليف بها بالنظر الى المبادي الجزئية القريبة لان العبد في الفعل الجزئي
بالنظر الى المبادي القريبة الجزئية مختار وانها اي الفطرة الالهية لاجلي اي انفع من
تفاريق العصا اي قطعات العصا المكسورة هذا مثل يضرب في شئ كثير النفع وللعرب في قطعات
العصا المكسورة فوائد فلهذا يقال ان هذا انفع من تفاريق العصا ق قالت الاشاعرة في الاستدلال
على كون الحسن والقبح شرعيين رابعا لو كان كل من الحسن والقبح كذلك اي عقليا لذات الفعل
او لصفة او لاعتبار لا بمحض جعل الشارع لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم اي في الايجاب

او التحريم اونحوهما لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن و القبح حكم على خلاف المعقول و
الحكم على خلاف المعقول اى خلاف ما يقتضيه العقل قبيح ويستحيل صدور القبيح من الله تعالى
فوجب منه تعالى الحكم بالتحريم مثلا فيما قبح عقلا و بالايجاب مثلا فيما حسن عقلا فلا يكون مختارا
فى الحكم وهو باطل بالاجماع والجواب عن هذا الدليل الرابع ان موافقة حكمه تعالى
الحكمة لا توجب هذه الموافقة الاضطرار فان وجوب الحكم على مقتضاهما لاجل الحكمة بالاختيار
والوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار ق قالت الاشاعرة فى الاستدلال على كون الحسن
والقبح شرعيين خامسا انه اى الشان لو كان كل من الحسن والقبح كذلك اى عقليا
لاشرعيا لجاز العقاب على مرتكب القبيح وتارك الحسن اذا كان ترك الحسن قبيحا قبل
البعثة لان القبح استحقاق العقاب كما ان الحسن استحقاق الثواب وهو اى جواز
العقاب قبل البعثة منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولما كان
ههنا مظنة سوال بان اللازم انتفاء جواز العقاب قبل البعثة بهذه الآية اذ الآية تدل على نفى
وقوع العذاب لا على نفى جوازه اجاب عنه بقوله فان معناه اى معنى قوله تعالى ما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا ليس من شاننا ولا يجوز منا ذلك اى
التعذيب قبل البعثة اذ مثل هذا التركيب من مظان الاستعمال فى مثل هذا المعنى كما فى قوله
تعالى وما كنا ظالمين وما كنا لاعبين و لو اريد الوقوع لقيل وما نعذب ويؤكده ما ذكره صاحب
الكشاف ان معناه ما صح منا صحة تدعو اليها الحكمة ان نعذب قوما الا بعد ان نبعث اليهم
رسولا اقول فى الجواب عن الدليل الخامس ان القول بكون الحسن والقبح عقليين انما
يقتضى جواز التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل والآية المذكورة انما تدل على عدم جواز التعذيب
نظرا الى الحكمة و الجواز اى جواز التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل

لا ينافي عدم الجواز اي عدم جواز التعذيب نظرا الى الحكمة كيف يجوز التعذيب
نظرا الى الحكمة والحال انه حينئذ اي حين عدم البعثة قد كان لهم اي للناس
العذر بنقصان العقل وخفاء المسالك اي الدلائل الدالة على حسن الافعال وقبحها بان يقولوا
كانت عقولنا ناقصة لا يدرك بها حسن الفعل وقبحه وكانت الدلائل الدالة على حسن الفعل وقبحه
مخفية علينا فانا معذورون ولهذا العذر قال الله تعالى ورسلا مبشرين ومنذرين لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل اي ارسلنا رسلا مبشرين بالثواب ومنذرين
بالعذاب لئلا يعذر الناس ويقولوا انا معذورون ويكون للناس بيان العذر على الله حجة
ق اقول ايضا في الجواب عن الدليل الخامس الملازمة بين كون الحسن والقبح عقليين
وبين جواز العقاب قبل البعثة ممنوعة فانه اي جواز العقاب فرع الحكم ونحن اي معشر
الحنفية لا نقول به اي بالحكم قبل البعثة وانما ينتهض هذا الدليل على المعتزلة القائلين
بثبوت الحكم قبل البعثة وعلى الماتريدية وجمهور مشائخ العراق القائلين بان العقل قد يستقل
في درك بعض احكامه تعالى ايضا فخصصوا اي المعتزلة للجواب عن الدليل المذكور
العذاب المفهوم من الآية بعذاب الدنيا كما عذب به المقدسون من مكذبي الرسل
بدلالة السياق اي بدلالة اللاحق بالآية وهو قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية
امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا اي اهلكنا فمعنى الآية ما كنا معذبين
في الدنيا حتى نبعث رسولا ورد جواب المعتزلة بانا سلمنا التخصيص لكنه لا يجدي نفعا فان الآية
لما دلت على انه لا يليق بحكمته ورحمته ايصال العذاب الادنى على ترك الايمان والشكر قبل
تنبيههم بارسال الرسل فدلالتها على ان لا يوصل اليهم العذاب الاكبر على تركهما قبل ذلك
اولى ق المعتزلة اوّلوا الرسول الواقع في الآية بالعقل فانه اي العقل رسول باطن

في تنبيه القلب فالمعنى حتى نبعث رسولا باطنا هو العقل الى غاية ذلك من تأويلاتهم منها
ان خصوص الرسول ليس مرادا بل المراد الجنس من قبيل اطلاق الجزئي على الكلي فالمعنى وما
كنا معذبين حتى ننبههم بعض التنبيه ومنها ان المعنى ما كنا معذبين بترك الشرائع اسلفت
لا سبيل اليها الا التوفيق ولا اخفاء ان كل ذلك خلاف الظاهر والمعتزلة القائلون بثبوت
الحكم قبل الشرع في الجملة قالوا لو لا لو كان الحكم شرعيا لزم افحام الرسل اي اسكاتهم
وعجزهم عن اثبات الرسالة والنبوة الافحام بالفاء والحاء المهملة عند امرهم اي امر الرسل
المكلف بالنظر في المعجزات يعني اذا ادعت الرسل رسالتهم فينكر عليهم المكلف فيقولون
لنا معجزات فانظر اليها كي تعلم صدقنا لانها حجج موصلة الى ما ادعينا فيقول المكلف المنكر
لا انظر في المعجزات ما لم يجب على النظر في المعجزات اذ له ان يمتنع عما لم يجب عليه
ولا يجب على النظر في المعجزات ما لم انظر في المعجزات اذ لا وجوب بالفرض الا بالشرع
فوجوب النظر في المعجزات متوقف على ثبوت الشرع المتوقف على النظر في المعجزات فيتوقف كل
واحد من النظر في المعجزات ووجوب النظر في المعجزات على الآخر فيرجع الى الدور ولا سبيل للرسل
الى دفعه على قولكم وهو معنى الافحام والمعتزلة قالوا ولا يلزم اشكال افحام الرسل
علينا لانا نمنع المقدمة القائلة لا يجب النظر ما لم انظر لان وجوب النظر في المعجزات
عندنا لا يتوقف على الشرع بل هو من القضايا النظرية الجلية التي تسمى الفطرية
القياس يعني من القضايا النظرية التي قياساتها معها مثل الاربعة زوج فوجوب النظر
يعلم بالعقل بدون الاستعانة بالشرع وفيه ما فيه من ان كون وجوب النظر من القضايا
النظرية الجلية لو كان القضايا الموقوف عليها وجوب النظر بديهية ليس كذلك لتوقف وجوب
النظر على افادة النظر العلم مطلقا اي في الجملة وقد انكرها السمنية وفي الالهيات خاصة

وقد انكرها المهندسون وعلى ان معرفة الله تعالى واجبة وقد جحده الحشوية وان المعرفة لا تتم الا
بالنظر وقد منعها الصوفية وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فكل واحد منها لا يثبت الا بالنظر
الدقيق ولذلك اختلف فيه فبطل ما زعموا من ان وجوب النظر من القضايا الفطرية القياس
في الجواب عن استدلال المعتزلة على طريق ما ذكره ابن الحاجب في المختصر وغيره في غيره
وقرره القاضي عضد في شرح المختصر المنع للمقدمة القائلة لا يجب النظر ما لم ينظر وتقريره
انا لا نسلم ان الوجوب اي وجوب النظر في المعجزة يتوقف على النظر في المعجزات
فانه اي وجوب النظر في المعجزات او مطلق الوجوب الشامل له ولغيره المفهوم من وجوب
النظر ثابت في نفس الامر بالشرع نظر المكلف في المعجزات او لم ينظر ثبت الشرع
عنده او لم يثبت لان تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب وان توقف
تحقق الوجوب في نفس الامر على علم المكلف بالوجوب لزم الدور لان العلم بالوجوب في نفس الامر
متوقف على تحقق الوجوب في نفس الامر ضرورة مطابقته اياه وليس ذلك اي وجوب
النظر قبل النظر وثبوت الشرع والتكليف به من تكليف الغافل عنه المستحيل كتكليف
النائم والمجنون بالجنون المطبق والصبي الغير العاقل لان الغافل من لا يفهم الخطاب النازل
عليه والمكلف بوجوب النظر ليس كذلك فانه اي المكلف بوجوب النظر يفهم الخطاب
النازل عليه المفيد للتكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرطا لتحقق التكليف
والحاصل ان الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق اقول من جانب المعتزلة
في دفع هذا الجواب بانا سلمنا ان وجوب النظر في نفس الامر لا يتوقف على النظر لكن لا يعلم المكلف
وجوب النظر الا بامر الرسول فالمكلف لو قال حين قال له الرسول انظر لا امتثل امرك
بالنظر ما لم اعلم بوجوب الامتثال اذ له اي المكلف ان يمتنع عما لم يعلم

وجوبه فله ان يمتنع عن النظر فانه غير عالم لوجوبه ولا علم الوجوب بالامتثال مالم
امتثل امرك بالنظر لكان هذا القول بمحل من المساغ اى الجواز فيلزم الافحام
اى سكات الرسل وعجزهم والحق فى الجواب ما اجاب به الفاضل مرزا جان فى حاشية
شرح المختصر توضيحه ان افحام الرسل وان كان جائزا بالنظر الى الادلة والنظر لكن الله تعالى لا يوقعه
لطفا وعادة كيف وان اراءة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفا
بعباده عقلا عند المعتزلة فان من اصولهم وجوب اللطف على الله تعالى او عادة
عند اهل السنة والجماعة فان لهم ان يقولوا ان عادة الله تعالى جارية باراءة المعجزات
للمكلفين وهو تعالى متم نوره ولو كره الكافرون وقالت المعتزلة ثانيا انه
اى الحكم بالحسن والقبح لو لاه اى لو لم يكن عقليا لم يمتنع الكذب على الله تعالى
اذ امتناع الكذب على الله تعالى بقبح الكذب لا قبح للاشياء عقلا على هذا التقدير ليثبت قبح
الكذب بالنسبة الى الله تعالى واما القبح الشرعى فلا يتصور فى حقه تعالى لترتبه على النواهى
الشرعية المتعلقة بالعباد لا بالخالق تعالى واذا جاز الكذب على الله تعالى فلا يمتنع اظهار
المعجزات على يد الكاذب فان هذا من شعب الكذب وقيل معناه جاز الكذب على النبى المظهر للمعجزات
فينسد باب النبوة اما على المعنى الاول فلان النبى الصادق لا يمتاز من الكاذب اما
على المعنى الثانى فلا يتيقن على قوله فلا يعلم امر من الشريعة والجواب عن هذا الدليل انه
اى الكذب نقص وقد مر انه لا نزاع فيه اى فى النقص حاصله ان الكذب قبيح
بمعنى صفة النقصان لا بمعنى استحقاق الذم والعقاب وقد سبق انه لا نزاع فى القبح بمعنى صفة
النقصان بل النزاع فى القبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب وما فى المواقف من ان النقص
فى الافعال كالكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب يرجع الى القبح العقلى الذى

انكره الاشاعرة وحاصل ما فی المواقف ان النقص علی قسمین نقص فی الافعال کالکذب ونقص فی الصفات کالجہل فالنقص فی الافعال مرجع الی القبح العقلی المتنازع فیہ الذی بمعنی استحقاق الذم والعقاب عقلاً لانہ تعالی مختار فی الافعال فیستحق علی فعلہ المدح والذم والنقص فی الصفات لایرجع الی القبح العقلی المتنازع فیہ بل الی القبح المقابل للحسن بمعنی صفۃ الکمال وہو عقلی بالاتفاق من غیر نزاع لان الصفات غیر اختیاریۃ للہ تعالی والقبح المتنازع فیہ لایکون فی غیر الاختیاریات فممنوع بانا لانسلم رجوع النقص فی الافعال الی القبح العقلی المتنازع فیہ الذی لیس من الاستحالات العقلیۃ لان ماینافی الوجوب الذاتی الذی ہو الکمال کیفا ای صفۃ کان ذلک المنافی او فعلا من الاستحالات العقلیۃ التی لانزاع لواحد من العقلاء فیہا فالتخصیص بکون الکیف المنافی للوجوب من الاستحالات العقلیۃ ومن القبح المتفق علی عقلیتہ وعد الفعل المنافی للوجوب الذاتی من القبح العقلی المتنازع فیہ لامن الاستحالات العقلیۃ تحکم ولذلک ای لکون ما ینافی الوجوب الذاتی کیفما کان من الاستحالات العقلیۃ اثبتہ ای اثبت کون الکذب نقصا مستحیلا انصافہ تعالی بہ الحکماء الذین ہم غیر متدینین بدین ولایستندون اقوالہم الی نبی من الانبیاء لکن یلزم علی الاشاعرۃ القائلین بجواز تعذیب الطائع ای المطیع الغیر العاصی امتناع تعذیب الطائع کما ہو ای الامتناع مذہبنا ای الحنفیۃ ومذہب المعتزلۃ فانہ ای تعذیب الطائع نقص یستحیل علیہ تعالی اذلوکان امتناع الکذب علی اللہ تعالی لکونہ نقصا عندہم امتنع تعذیب الطائع ایضا لان تعذیب الطائع والکذب سواسیان فی النقصیۃ وہو خلاف مذہب الاشاعرۃ وقولہم ففی الاستدراک اشارۃ الی ان الجواب بانہ نقص غیر تام مسئلہ

قال الاشعری علی التنزل ای الانتقال من المذہب الحق الذی ہو فی غایۃ العلو اعنی بطلان حکم العقل الی المذہب الباطل الذی ہو فی غایۃ الانخفاض اعنی تسلیم کون العقل حاکما یعنی قال الاشعری علی تقدیر تسلیم ان العقل حکما بابطال وجوب شکر المنعم علی العبد المنعم علیہ ونفی حکم العقل فی خصوص ہذا قال الابہری فی حاشیۃ شرح المختصر ان المراد بالتنزل ہو الانتقال من مذہبہم وہو ان العقل لیس حاکما فی الاحکام الشرعیۃ اصلا الی موافقۃ الخصم وتسلیم ان العقل حاکم فی الجملۃ انتہی وقال السید فی حاشیۃ علی شرح المختصر وکان الفائدۃ فی تسلیم القاعدۃ بعد ابطالہا وبیان فسادہا بین المسئلتین یعنی وجوب شکر المنعم وکون الحکم لافعال العقلاء قبل الشرع اللتین ہما من فروعہا المعتبرۃ اظہار سقوط کلامہم فی فروعہم بناء علی اصلہم کسقوط کلامہم فی اصلہم انتہی شکر المنعم لیس بواجب عقلا بل شرعا قال الامدی فی الاحکام شکر اللہ تعالی عند الخصوم لیس ہو معرفۃ اللہ سبحانہ لان الشکر فرع المعرفۃ وانما ہو عبارۃ عن اتعاب النفس والزام المشقۃ لہا بالاجتناب عن المستقبحات العقلیۃ والحزم الی الخصائل الحسنۃ کذلک وقال الاسنوی فی شرح المنہاج ولیس المراد بالشکر ہو قول القائل الحمد للہ رب العالمین والشکر للہ تعالی ونحوہ بل المراد اجتناب المستخبثات العقلیۃ والاتیان بالمستحسنات العقلیۃ والمنعم ہو الباری سبحانہ وتعالی انتہی وقیل ان المراد بالشکر صرف العبد جمیع ما انعم اللہ سبحانہ علیہ فیما خلق لاجلہ کصرف النظر الی مطالعۃ مصنوعاتہ والسمع الی تلقی اوامرہ نص علیہ السید والابہری ومیرزاجان الشیرازی فی حواشیہم علی شرح المختصر خلافا للمعتزلۃ فانہم قائلون بوجوب شکر المنعم وقد نص صدر الشریعۃ فی التوضیح علی ان شکر المنعم واجب عقلا عندنا وفی کشف البزدوی عن القواطع وذہب طائفۃ

من اصحابنا الی ان الحسن والقبح ضربان ضرب یعلم بالعقل کحسن العدل والصدق النافع وشکر النعمة وقبح الظلم والکذب الضار ثم فیه والیه ذهب کثیر من اصحاب ابی حنیفة الامام خصوصا العراقیین منهم وذکر الاسنوی فی شرح المنهاج والیه میل الامام فخر الدین الرازی فی بعض کتبه الکلامیة استدل علی مذهب الاشعری فی مختصر ابن الحاجب والمنهاج والتحریر وغیرها بانه ای بان الشکر لو وجب عقلا لوجب لفائدة والا کان عبثا والعقل لا یوجب العبث ولا فائدة لله تعالی لتعالیه عنها ای عن الفائدة لان الفائدة اما جلب منفعة او دفع مضرة والله تعالی منزه عن ذلک ولا للعبد اما فی الدنیا فلانه ای الشکر مشقة علی النفس لاحظ لها فیه وما هو مشقة بلا حظ لا یکون فائدة للعبد فی الدنیا واما فی الاخرة فلانه ای الشان لا مجال ای لا طاقة للعقل فی درک ذلک ای امر الاخرة فان امور الآخرة من الغیب الذی لا یدرک بالعقل اقول فی الجواب عن هذا الاستدلال اخذا مما ذکره السید فی حاشیته علی شرح المختصر بقوله قیل فیه نظر لان المعتزلة لما قالوا باستقلال العقل بادراک حسن بعض الافعال الموجب للثناء والثواب فقد قالوا بمعرفة الفائدة الاخرویة فکیف یسلمون عدم المجال باستقلاله انتهی بعد تسلیم ما ادعاه المعترض له من کون العقل حاکما بالحسن والقبح کما هو ای التسلیم معنی التنزل لان معنی التنزل القول بعد تسلیم ما ادعاه المدعی القول بانه ای الشان لا مجال للعقل فی درک الآخرة مشکل اذ تسلیم کون العقل حاکما تسلیم المجال له علی انه ای الشان لو تم هذا الاستدلال لاستلزم هذا الاستدلال عدم الوجوب

مطلقا سواء كان وجوب الشكر او وجوب غير الشكر فانه يجري في عدم
الوجوب مطلقا بان يقال لو وجب شئ مالوجب لفائدة آه والظاهر من التنزل
ان الكلام في الخاص الذي هو وجوب الشكر بعد تسليم المطلق اي مطلق الوجوب
وفي لفظ الظاهر اشارة الى انه يمكن ان يقال المعتزلة لما قالوا بالحكم مطلقا تكلموا في وجوب
الشكر فكلمنا فيه مع قطع النظر عن صحة المتفرع عليه اعني الحكم مطلقا مع ان المشقة
لا تنفي الفائدة هذا جواب آخر عن الاستدلال حاصله ان قول المستدل الشكر مشقة مسلم
لكن لا نسلم ان المشقة تنفي الفائدة فانه يجوز ان تكون مع المشقة فوائد كاستمرار الصحة و
سلامة الاعضاء الباطنة والظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط الى غير ذلك مما لا يخفى
فان العطايا جمع عطية وهي ما تعطى على متن البلايا المتن الصلب والبلايا جمع
بلية قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فالآية سند
لما قال ان المشقة لا تنفي الفائدة حاصله ان الجهاد من اعظم المشاق مع انه موجب
لفائدة هداية السبل والمعتزلة قالوا مستدلين على وجوب شكر المنعم عقلا بالمعارضة
على مقدمة دليل الاشاعرة وهي ان الشكر لا فائدة فيه للعبد في الدنيا بان الفائدة
تنقسم الى جلب منفعة ودفع مضرة وانه اي الشكر يستلزم الامن من
احتمال العقاب بتركه اي بترك الشكر وهو دفع المضرة وكلما كان كذلك
اي كل شئ كان مستلزما للامن من احتمال العقاب بتركه الذي هو فائدة
دفع المضرة فهو واجب وعوض ما قالت المعتزلة في الاستدلال بطريق المعارضة
في مختصر ابن الحاجب والتحرير وغيرهما بوجهين اولا بانه اي الشكر تصرف
في ملك الغير فان العبد الشاكر مع جميع القوى في ملك الرب المشكور والشكر

لایکون الا بصرف القلب والجوارح الی ما خلقا لاجلہ فیکون الشکر قبل الشرع بدون امر الرب تعالی تصرفا فی ملک الغیر بغیر اذنہ والتصرف فی ملک الغیر بدون اذنہ حرام فیکون الشکر حراما ویجاب عن ہذہ المعارضۃ بہذا الوجہ بانا سلمنا ان الشکر قبل الشرع وان کان تصرفا بغیر الاذن الشرعی لکن لا نسلم انہ تصرف بغیر الاذن مطلقا بل ہو تصرف بالاذن العقلی وہذا الاذن اذن من اللہ تعالی فان العقل رسول باطن عند المعتزلۃ وعلی انہ ای التصرف فی الشکر مثل الاستظلال بجدار الغیر والاستصباح بمصباح الغیر فکما انہما لا حاجۃ الی الاذن فیہما فکذا لا حاجۃ الی الاذن فی الشکر لعدم تضرر المالک بالتصرف فی ملکہ وثانیا بانہ ای الشکر علی نعمہ یشبہ الاستہزاء باللہ تعالی بوجہین احدہما ان لا یکون للنعم قدر یعتد بہ بالنسبۃ الی مملکۃ المنعم وعظمتہ وثانیہما ان لا یکون شکرا مما یلیق بمنصب المنعم ونعم اللہ الفائضۃ علی العبد لیس لہا قدر یعتد بہ بالنسبۃ الی عظمتہ وملکوتہ والشکر الذی یفعل العبد لاجلہا لا یلیق بکبریائہ لانہم عنوا بہذا الشکر النظر فی معرفۃ اللہ تعالی لیعلم انہ واحد قادر عالم فمثلہ کمثل فقیر یتصدق علیہ ملک عظیم یملک البلاد شرقا وغربا کسرۃ من الخبز او قطرۃ من الماء فان ہا النعم اللہ تعالی علی عبادہ بالنسبۃ الی کبریائہ وخزائن ملکہ اقل من نسبۃ اللقمۃ الی خزائن الملک فطفق الفقیر یشکر فی المحافل العظیمۃ باشارۃ الاصبع الی الملک العظیم بانہ متوحد بالملک واعطاء کسرۃ من الخبز او قطرۃ من الماء ولما لم یلق ہذا بمنصب ذلک الملک یعد استہزاء فالشکر یشبہ الاستہزاء وکلما یشبہ الاستہزاء فہو حرام فالشکر حرام قال الفاضل میرزاجان فی حاشیتہ علی شرح المختصر لم یقل انہ استہزاء لانہ مندفع بان الاستہزاء انما یتحقق بالقصد لکن ذلک مما یعد

استهزاء وكان في صورته ففيه سوء الادب يجب ان يحترز عنه وذلك كما قال الاشاعرة
ان اسماء الله تعالى توقيفية لاحتمال سوء الادب فيه بناء على جواز فهم
معنى منه غير مقصود وفيه سوء الادب فتامل انتهى وهو اي المذكور في
المعارضة بالوجه الثاني ضعيف لانا نمنع الكبرى بانا لا نسلم ان كلما يشبه الاستهزاء
فهو حرام فان المعتبر عند الله الاخلاص بالنية الخالصة فكل ما صدر عن العبد
وهو صالح للتعظيم في الجملة بالنية الخالصة فهو خير البتة وايضا لا نسلم ان الشكر
يشبه الاستهزاء فان الشرع ورد بوجوب الشكر وكيف يقال ان الشرع
ورد بوجوب ما يشبه الاستهزاء او الشبيه بالاستهزاء قبيح والقبيح
لا يكون واجبا فتدبر اشارة الى الدقة مسئلة لا خلاف لاحد من اهل
السنة والمعتزلة القائلين بان الحكم من الشرع او العقل في ان الحكم وان كان
اي الحكم في كل فعل قديما عند اهل السنة فان الحكم عندهم عبارة عن خطاب
الله الازلي القديم المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء وتخييرا او الحكم حادث
عند المعتزلة لان الحكم عندهم عبارة عن الوجوب والحرمة وغير ذلك وهذه الامور
معللة بعلل حادثة بارادة العبد عندهم فتكون حادثة فيكون الحكم حادثا
لكن يجوز ان لا يعلم قبل البعثة اي قبل ارسال الرسل بعض منه
اي من الحكم بخصوصه اي من حيث انه خاص يعني لا خلاف لاحد من
الفريقين اعني اهل السنة والمعتزلة في ان الحكم يجوز ان لا يعلم منه بخصوصه
قبل البعثة وان كان الحكم قديما عند اهل السنة فالكل متفقون في عدم العلم
ببعض من الحكم بخصوصه وان افترقوا بان الاشاعرة وجمهور الحنفية قائلون بانه

لا يعلم شيء من الاحكام قبل البعثة والمعتزلة وبعض الحنفية قائلون بعدم علم
البعض فقط اما عدم العلم ببعض الاحكام عند المعتزلة القائلين بعقلية
الحكم فلانه اي الحكم وان كان ذاتيا ثابتا بدون الشرع بمقتضى
ذات الفعل لكن منه اي من الفعل ما اي فعل لا يدرك العقل
جهة الحسن والقبح فيه اي في هذا الفعل فلا يعلم الحسن والقبح فكيف يعلم الحكم
الذي بناؤه عليهما كوجوب صوم رمضان وحرمة صوم اول شعبان واما
عند غيرهم اي غير المعتزلة فلان الموجب اي موجب الحكم وان كان كلام
النفسي القديم لكن انما كان ظهوره اي ظهور الحكم بالتعلق اي تعلق
الكلام النفسي القديم بمن يخاطب بذلك الكلام او تعلق الحكم بالمحكوم وهو
اي التعلق حادث بحدوث البعثة فلا حكم متيقن اي معين قبلها
اي قبل البعثة فلا حرج في شيء من الفعل والترك عندنا اي عند
اهل السنة فلا تكليف بالاحكام لسكان الجبل الذين لم تبلغهم الدعوة عندنا بخلاف
المعتزلة فان سكان الجبل مكلفون بالاحكام عندهم ولم يقيد ببعض الاحكام التي
قال بتكليفها بعض الحنفية هنا واما الخلاف المنقول عن اهل السنة ان
الاصل في الافعال الاباحة كما هو مختار اكثر الحنفية منهم الكرخي
والعراقيون والشافعية وفي التفسير الاحمدي هو مذهب طائفة وفي الدر المختار
هو راي المعتزلة وفي حاشية شرح المنار للمصنف وهو مذهب معاوية ومن معه
كمروان وابنه يزيد وغيرهما والقول بانه مذهب الشافعي ليس عندي شيء لانه لم
ينقل عنه في صحيح الاما يوافق التوقف او الحظر كما ذهب اليه غيرهم

في شرح المنار للمصنف هو مذهب بعض اهل الحديث وفي الحاشية والصحيح ان
الاصل في الافعال التحريم وهو مذهب علي دائمة من اهل البيت ومذهب الكوفيين
منهم ابو حنيفة وفي التفسير الاحمدي الاصل عند الجمهور الحرمة والصافية وعند الشافعي
الاصل هو الحرمة في كل حال وفي الاشباه نسبها الشافعية الى ابي حنيفة وقال
صدر الاسلام في اصوله ان بعد ورود الشرع الاباحة في الافعال الكائنة
في الاموال كالبيع والاكل مثلا والحظر في الافعال الكائنة في الانفس
كالقتل وقطع العضو والايلام بالضرب والتصرف على الفروج مثلا فقيل
هذا الخلاف وقع بعد الشرع لا قبله بالادلة السمعية اي دلت تلك الادلة على
ان ما لم يقم فيه دليل التحريم ماذون فيه عند اهل الاباحة او
ممنوع عنه عند اهل الحظر وقوله فقيل خبر لقوله اما الخلاف المنقول آه وهو
جواب سوال مقدر تقريره انه لما تحقق انه لا حكم عند الاشاعرة قبل الشرع فكيف
يصح عنهم القول بان الاصل الاباحة او الحرمة لان كلا من الاباحة والحرمة حكم ولا حكم
قبل الشرع وحاصل الجواب ان هذا الخلاف واقع بعد الشرع بالادلة السمعية لا قبله
وفيه ما فيه اشارة الى ان الظاهر من كلام الاصوليين ان هذا الخلاف
في الافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقسموا الافعال الاختيارية
وهي التي يمكن البقاء والتعيش بدونها اي بدون هذه الافعال
كاكل الفاكهة مثلا في البقاع التي غذاء اهلها غير الفواكه والثمار لا فيما
غذاء اهله الفواكه والثمار وفي التفسير اشارة الى ان الاختيارية ههنا ليست بالمعنى
المشهور الى ما تدرك فيه قبل الشرع جهة محسنة اي موجبة

له قوله وفيه نظر الى ان الذي يظهر من تتبع كلامهم ان هذا الخلاف قبل الشرع ومن ثم [illegible]

للحسن او جهة مقبحة اى موجبة للقبح يعنى الى افعال يوجد فيها طريق يقتضى
العقل بسببه حسنها او قبحها فينقسم ما تدرك فيه تلك الجهة الى الاقسام
الخمسة المشهورة من الواجب والمندوب والمباح والحرام والمكروه يعنى
لا تخلو تلك الافعال من الاقسام الخمسة لانها لا تخلو من ان يشتمل احد
طرفيها من الفعل والترك على قبح اولا وعلى الشق الاول اما ان يشتمل الفعل على القبح
فهى محرمة واما ان يشتمل الترك على القبح فهى واجبة وعلى الشق الثانى فاما ان يشتمل احد طرفيها
على حسن اولا وعلى التقدير الاول اما ان يشتمل الفعل على الحسن فهى مندوبة واما ان
يشتمل الترك على الحسن فهى مكروهة وعلى التقدير الثانى وهو الذى لم يشتمل واحد من الفعل
والترك على حسن فهى المباحة والى ما ليس كذلك اى الى ما لا تدرك فيه
جهة محسنة او مقبحة يعنى قسموا الافعال الاختيارية الى افعال تدرك فيها جهة محسنة
او مقبحة والى افعال لا تدرك فيها جهة محسنة او مقبحة ولهم اى المعتزلة
فيه اى فيما ليس كذلك قبل الشرع ثلثة اقوال الاول الاباحة اى
عدم الحرج وهو قول معتزلة البصرة وكثير من الشافعية واكثر الحنفية
لاسيما العراقيين قالوا واليه اشار محمد فيمن هدد بالقتل على اكل الميتة
وشرب الخمر فلم يفعل حتى قتل بقوله خفت ان يكون اثما لان اكل الميتة
وشرب الخمر لم يحرما الا بالنهى عنهما فجعل الاباحة اصلا والحرمة بعارض انتهى
كذا فى التقرير شرح التحرير وفى شرح المنهاج للاسنوى فى مباحة عند
المعتزلة البصرية وبعض الفقهاء اى من الشافعية والحنفية كما قال فى
المحصول والمنتخب انتهى تحصيلا لحكمة الخلق اى خلق الاشياء

والافعال دفعا للعبث یعنے لو لم تکن الاشیاء مباحۃ فاتت حکمۃ
الخلق وفائدتہ التی ہی انتفاع العبد واذا فاتت الحکمۃ صار الخلق عبثا فالاباحۃ
لتحصیل الحکمۃ وتحصیل الحکمۃ لدفع العبث فقولہ تحصیلاً مفعول لہ للاباحۃ وقولہ دفعا
مفعول لہ لقولہ تحصیلاً وربما[1] یمنع الاستلزام بین عدم الاباحۃ وفوات
حکمۃ الخلق حتے یلزم العبث لجواز ان اللہ تعالے خلق الاشیاء لیشتہیہا الخلق
فیصبر فیثاب علیہ فتحصل الحکمۃ فیندفع العبث وذکر ابن الحاجب فے المختصر
ہذا المنع بقولہ قلنا معارض بانہ ملک غیرہ وخلقہ لیصبر فیثاب انتہے وشرحہ القاضی
عضد فے شرح المختصر بقولہ والجواب لمعارضۃ بانہ ملک الغیر فیحرم التصرف والحل
بانہ خلقہ لیشتہیہ فیصبر فیثاب علیہ فلا یلزم من عدم الاباحۃ عبث انتہی قولہ الثانی
الحظر اے الحرمۃ وثبوت الحرج فے حکم الشرع وہو قول معتزلۃ
بغداد وبعض الحنفیۃ والشافعیۃ کما فے التقریر وہو مذہب طائفۃ من الامامیۃ
وابن ابی ہریرۃ من الشافعیۃ کما فے شرح المنہاج لئلا یلزم التصرف
فی ملک الغیر بغیر اذنہ یعنے لو لم یکن الاصل الحظر بل یکون
الاصل الاباحۃ یلزم التصرف فی ملک الغیر وہو اللہ تعالے فان الاشیاء
کلہا ملک لہ بغیر اذنہ وقد مر فے مسئلۃ شکر المنعم بانہ یجوز ان یکون فیہ
اذن عقلی وقد یکون التصرف فے ملک الغیر بدون الاذن جائزاً اذا لم یلحق
المالک ضرر بذلک التصرف کالاستصباح بمصباح الغیر والاستظلال
بجدار الغیر ولا یرد علیہما ای علے القول بالاباحۃ والقول بالحظر
انہ کیف یقال بالاباحۃ والحظر العقلیین قبل الشرع وقد فرض انہ

[1] وردوہ بما یسیر اشارۃ الی ما فی شرح المختصر اذ انما خلق اللہ تعالی الاشیاء لیشتہیہ فیصبر فیثاب علیہ فلا یلزم من عدم الاباحۃ عبث منہ رحمہ اللہ تعالی

لاحکم اہ ای للعقل بحسن ولاقبح فیہ ای فیما لاتدرک فیہ جہۃ محسنۃ او مقبحۃ کاکل الفواکہ یعنی ان الکلام فی فعل لاتدرک فیہ جہۃ محسنۃ او مقبحۃ فلو کان ذلک الفعل مباحا او محظورا لکان مما تدرک فیہ جہۃ محسنۃ او مقبحۃ وہو خلاف المفروض فالقول بالاباحۃ او الحظر مع ہذا المفروض جمع بین المتنافیین لان الفرض ای المفروض ان لاعلم لعلۃ الحکم تفصیلا ای فی فعل فعل ولاینافی ذلک العلم اجمالا لا نحکم العقل فیہ بالاباحۃ او الحظر اجمالا بحسب العلم الاجمالی لاینافی عدم ادراک جہۃ محسنۃ او مقبحۃ تفصیلا وربما لایدرک شئ تفصیلا ویدرک اجمالا کالنتیجۃ فی الشکل الاول بالقیاس الی کبراہ فانہا یعلم فیہا اجمالا لاشتمالہا علیہا ولایعلم تفصیلا فان نتیجۃ قولنا العالم متغیر وکل متغیر حادث یعلم اجمالا فی قولنا کل متغیر حادث فانہ مشتمل علی قولنا العالم حادث اذ العالم من افراد المتغیر ہذا توضیح ماذکرہ التفتازانی فی شرح الشرح خلافا مما ذکرہ القاضی عضد فی آخر شرح المختصر وقال الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ شرح المختصر اقول فیہ تامل لانہ اذا علم العقل الحکم علی الاجمال فی اکل الفاکہۃ مطلقا فیعلم الحکم المخصوص بفعل فعل کاکل فاکہۃ الرمان مثلا بضم الصغری السہلۃ الحصول الی ذلک الحکم الکلی الاجمالی الحاصل من دلیلہ اللہم الا ان یقال المراد الحکم الضروری ولایخفی ما فیہ من التعسف انتہی اقول یرد علیہما ای علی القول بالاباحۃ والقول بالحظر انہ یلزم جواز اتصاف فعل واحد وہو الذی لم تدرک فیہ جہۃ محسنۃ او مقبحۃ بحکمین متضادین وہما الوجوب والاباحۃ او الحظر فی نفس الامر فان فرض علم العالم بالحکم فی فعل یجوز ان یکون الوجوب مثلا فی نفس الامر ولا

ابتهم الاباحة او الحظر فيلزم اتصاف ہذا الفعل بالوجوب والاباحة او الحظر فی
نفس الامر وہما حکمان متضادان ولا ینفع فی دفع الایراد الاجمال والتفصیل
لان اختلاف العلة بالاجمال والتفصیل لا یرفع التناقض ای التضاد
وہہنا الاجمال فی علة معرفة لا فی محل الحکم فالمعروض للنقیضین ای المتضادین
شئی واحد فتامل لانہ لا یلزم اتصاف الفعل بحکمین متضادین فی نفس الامر
بل بحکم فی نفس الامر وبحکم فی زعم اہل المذہبین لا فی نفس الامر علی انہ لا
تضاد بین الاباحة بمعنی عدم الحرج فی الفعل وبین الوجوب الثالث التوقف
بمعنی عدم العلم بحکم معین لان ثمہ حکما معینا من الخمسة ولا
ادری ایہا واقع وہذا المعنی ہو مختار الامام فی المحصول والمنتخب
والبیضاوی فی المنہاج وبہ یشعر کلام ابن الحاجب فی المختصر وقول القاضی
عضد فی شرحہ وذکرہ عبد العزیز بن احمد بن محمد البخاری فی کشف البزودی قال
عبد القاہر البغدادی ویفسر التوقف عندہم ان من فعل شیئا قبل ورود الشرع
لم یستحق بفعلہ من اللہ ثوابا ولا عقابا والی ہذا القول مال الشیخ ابو منصور فانہ ذکر
فی شرح التاویلات وقال اہل السنة والجماعة ان العقل لا حظ لہ فی معرفة
ہذا القسم یعنی فیما یجوز ان یرد الشرع باباحتہ فیجب التوقف فیہ الی ان یرد الشرع
الا ان یقدر ما یحتاج الیہ البقاء انتہی والتوقف قول بعض الحنفیة منہم ابو منصور
الماتریدی وصاحب الہدایة وعامة اہل الحدیث ذکرہ ابن امیر الحاج فی
التقریر وہو مذہب الشیخ ابی الحسن الاشعری وابی بکر الصیرفی من الشافعیة
واختارہ الامام فخر الدین واتباعہ ذکرہ الاسنوی فی شرح المنہاج وذکر عبد القاہر

البغدادي وهذا اي التوقف مذهب ابي الحسن الاشعري وغيره وبشر المريسي
وبه قال اكثر اصحاب الشافعي قاله عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف البزدوي
وقال ابن ابي الدنيا في الشرح ناقلا عن المنتقى نص والصحيح من مذهب اهل السنة
ان الاصل في الاشياء التوقف حتى يرد الشرع ذكره البيري في حاشية
الاشباه وفي شرح المنار للمصنف قال اصحابنا وعامة اصحاب الحديث الاصل
فيها التوقف وهو قول الاشعري انتهى وفي تعليقاته هذا اصح شيء عندي
في هذا الباب لان التوقف اصل التقوى في الامر المسكوت عنه وهو مذهب
ابي بكرؓ وعمرؓ وعثمانؓ واشباههم من الصحابةؓ انتهى وفي الدر المختار ان الصحيح
من مذهب اهل السنة ان الاصل في الاشياء التوقف والاباحة راي المعتزلة
انتهى وذكره المحلي في شرح جمع الجوامع واشار بقوله السم اي المعتزلة الى ما
نقل عن القاضي ابي بكر الباقلاني من ان قول بعض فقهائنا اي ابن ابي هريرة
بالحظر وبعضهم بالاباحة في الافعال قبل الشرع انما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك
عن اصول المعتزلة للعلم بانهم ما تتبعوا مقاصدهم وان قول بعض ائمتنا كالاشعري
بالوقف مراده نفي الحكم فيها انتهى اقول موردا على القول بالتوقف هذا اي
كون الحكم المعين من الخمسة ثمه وعدم العلم بان ايها واقع يقتضي الوقف في الخصوصية
اي عدم العلم بالحكم نظرا الى الفعل بخصوصه ولا يقتضي عدم العلم بالحكم من قاعدة
كلية فلا ينافي العلم بحكم ذلك الفعل بالاجمال وبقاعدة كلية مجملة فيكون
ذلك الحكم حكما واقعيا لا يتوقف على ورود الشرع فلا توقف فتدبر لعله
اشارة الى دفع الايراد بان القائلين بالتوقف يقولون بالتوقف بالنظر

الى الفعل بخصوصه واما بالنظر الى القاعدة الكلية فلا يقولون بالتوقف وقيل حاصل قوله
اقول ہذا الخ ان كون حكم معين من الخمسة وعدم العلم بان ايها واقع يقتضي التوقف
في خصوصية الحكم لا في نفس الحكم فلا ينافي العلم اجمالا بان ہہنا حكما فكيف يصح القول بالتوقف
بمعنى عدم العلم بالحكم مطلقا وفي قوله فتدبر اشارة الى جوابه بان مرادهم
بالتوقف ہو عدم العلم بالحكم بخصوصه لا عدم العلم بنفس الحكم تنبيه الحنفية
بعد اثباتهم اتصاف الافعال بكل من الحسن والقبح لذاتها اي بمعنى ثبت في ذات
الافعال ولغيرها اي بمعنى ثبت في غير ذاتها قسموا الافعال بالاستقراء
الى ما هو حسن لنفسه حسنا لا يقبل السقوط كالايمان اي التصديق
القلبي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في جميع ما علم مجيئه بالضرورة من عند الله فلا
يسقط وجوب الايمان بهذا المعنى عن المكلف بحال حتى الاكراه على تبديل الايمان
بضده وهو الكفر او ما هو حسن لنفسه حسنا يقبل السقوط كالصلوة فانها منعت
في الاوقات المكروهة فسقطت فقوله منعت الخ جملة مستانفة لتعليل السقوط والى
ما هو حسن بغيره اي بغير ذاته ولواسطة غيره ملحق بالاول اي بما هو حسن لنفسه
وهو اي الملحق بالاول فيما اي في الغير الذي لا اختيار
للعبد فيه اي في ذلك الغير وحينئذ لا يكون ذلك الغير فعلا اختياريا صالحا
لان يتصف بالحسن فيكون واسطة في ثبوت الحسن فقط كالزكوة والصوم
والحج شرعت نظرا الى الحاجة والنفس والبيت فان الزكوة مشروعة
لدفع حاجة الفقير والصوم مشروع لقهر النفس والحج مشروع لشرف
البيت ولما لم يكن بد من الحاجة لهذا الدفع ومن النفس للقهر ومن البيت

لہذا الشرف نسبت المشروعیۃ الی الحاجۃ والنفس والبیت وکون شرف البیت
مما لا اختیار للعبد فیہ ظاہر وعدم اختیاریۃ دفع حاجۃ الفقیر فبالنظر الی الحاجۃ فان حاجتہ
لیست باختیارہ بل بمحض خلق اللہ تعالے وعدم اختیاریۃ قہر النفس بالنظر
الی شہوتہا التی یحتاج الیہا بالقہر فانہ عبارۃ عن مخالفۃ شہوتہا وشہوتہا لیس
باختیار العبد بل بمحض خلق اللہ تعالے واعلم ان ما قررنا بہ کلام المصنف رحمہ اللہ
تعالی موافق لما ذہب الیہ صدر الشریعۃ فے التوضیح من ان الغیر والواسطۃ ہو دفع
حاجۃ الفقیر وقہر النفس وزیارۃ البیت انتہی واقرہ التفتازانی فی التلویح ورد کلام
فخر الاسلام الیہ لکن تعقبہ بان دفع الحاجۃ وقہر النفس وزیارۃ البیت نفس الزکوۃ
والصوم والحج فکیف تکون وسائط حسنہا واما ما علیہ الجمہور من ان الغیر والواسطۃ
ہو الحاجۃ والشہوۃ وشرف المکان فتعقبہ التفتازانی فے التلویح بقولہ وفیہ نظر
اذ الواسطۃ ما یکون حسن الفعل لاجل حسنہا وظاہر ان نفس الحاجۃ والشہوۃ لیست
کذلک وانتصر لہم ابن امیر الحاج فے التقریر بانہ لا یلزم من کون الفعل حسنا لاجل
واسطۃ ان تکون الواسطۃ حسنۃ انتہے اے ما ہو حسن لغیرہ غیر ملحق بما ہو حسن لنفسہ
فہو معطوف علی قولہ المحق کالجہاد والحدود وصلوۃ الجنازۃ فانہا
ای الجہاد والحدود وصلوۃ الجنازۃ فے انفسہا تعذیب عباد اللہ تعالے فی الاولین
والتشبیہ بعبادۃ الجماد فے الثالث لکنہا حسنۃ بواسطۃ الکفر والمعصیۃ
واسلام المیت فلو لم یوجد الکفر لم یجب الجہاد ولو لم توجد المعصیۃ لم یجب الحد
ولو لم یکن المیت مسلما لم تجب صلوۃ الجنازۃ وانما اعتبرت الوسائط فے
ہذا القسم لا فی القسم الثالث لان الوسائط فے ہذا القسم لیست کالکفر

والمعصیۃ والاسلام کما ہو قول الجمہور واعلاء کلمۃ اللہ والزجر للجانی عن المعاصی وقضاء حق المیت المسلم کما ہو قول صدر الشریعۃ باختیار العبد بخلاف الوسائط فی القسم الثالث وھکذا اقسام القبیح فمن القبیح قبیح لعینہ قبحاً لا یحتمل السقوط کالشرک والزنا وقبیح لعینہ قبحاً یقبل السقوط کاکل المیتۃ یسقط قبحہ فی المخمصۃ وقبیح لغیرہ غیر ملحق بما ہو حسن لنفسہ کصوم یوم العید فانہ قبیح لاجل کونہ اعراضاً عن ضیافۃ اللہ تعالیٰ وکالبیع وقت النداء فانہ قبیح لافضائہ الی فوات الجمعۃ واما القبیح لغیرہ الذی ہو ملحق بالقبیح لعینہ لم ار بیانہ فی کلام القوم وان کان مثالہ الغصب فانہ انما حرم لتعلق حق الغیر لکن ہذہ الواسطۃ مہدرۃ وصار الغصب قبیحاً بالذات الامر المطلق مجردا عن القرینۃ الدالۃ علی خصوص الحسن من الحسن لنفسہ اولغیرہ فقولہ مجردا حال کاشفۃ عن معنی الاطلاق ھل ہذا الامر للحسن لنفسہ یعنی یقتضی حسن المامور بہ لعینہ لا یقبل السقوط اصلا کما اختارہ شمس الائمۃ السرخسی ہذا النقل غیر مطابق للاصل فان السرخسی قال والاصح عندی ان مطلق الامر یثبت حسن المامور بہ لعینہ ولم یوجد فی کتابہ اثر عدم قبولہ السقوط او للحسن لغیرہ کما فی البدیع ظاہر العبارۃ یدل علی انہ مختار صاحب البدیع ولیس فی کلامہ ما یشعر بالاختیار حیث قال لما اقتضی الامر الایجاب وہو اعلی انواع الطلب اقتضی اکمل انواع الحسن الشرعی وہو کون المامور بہ حسنا لعینہ الا بدلیل وہو اختیار شمس الائمۃ وقیل ہل یغنیہ لثبوتہ اقتضاء انتہی لثبوت الحسن فی المامور بہ اقتضاء

اى لضرورة كون الآمر حكيما لا يامر بما لا يكون حسنا والضرورة انما تتقدر بقدرها فثبت به اى بالاقتضاء الادنى الذى يكفى لدفع الضرورة وهو الحسن لغيره

الباب الثانى

من الابواب الاربعة من المقالة الثانية التى فى الاحكام من مقالات المبادى فى بيان الحكم وهو اى الحكم عندنا اى عند اهل السنة والجماعة خطاب الله تعالى والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام قاله القاضى عضد فى شرح المختصر وهذا مفهومه بحسب اصل اللغة ثم نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وهو المراد ههنا اللهم اذا اريد بالحكم المعنى المصدرى فيحمل الخطاب على المعنى الاصلى كذا ذكر السيد فى حاشية شرح المختصر وقال الفاضل القراباغى فى حاشيته اقول ما سيأتى فى الشرح اى شرح المختصر حيث قال الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالايجاب نفس قوله افعل يلائم تفسير الخطاب بالتوجيه لا بالكلام الموجه نحو الغير فلا حاجة الى النقل لكن كون الخطاب كلاما لفظيا او نفسيا يقتضى ان يراد المعنى المنقول اليه والاولى ان لا يرتكب النقل لانه خلاف الاصل بل يحمل ارادة الكلام الموجه منه على انه معنى مجازى له انتهى وذكر الاسنوى فى شرح المنهاج ان الخطاب هو التوجيه وخطاب الله توجيه ما افاد الى المستمع او من فى حكمه لكن مرادهم هنا بخطاب الله تعالى هو ما افاد وهو الكلام النفسانى لان الحكم الشرعى لا توجيه ما افاد لان التوجيه ليس بحكم فاطلق المصدر واريد ما خوطب به على سبيل المجاز من باب اطلاق لفظ المصدر على اسم المفعول انتهى قال الآمدى فى الاحكام الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متهيئ لفهمه فاحترز باللفظ

عن الحركات والاشارات المفہمۃ و بالمتواضع علیہ عن الالفاظ المہملۃ و بالمقصود
بہ الافہام عن کلام لم یقصد بہ افہام المستمع فانہ لایسمی خطابا و بقولہ من ہو متہیئ
لفہمہ عن الکلام لمن لایفہم کالنائم والظاہر عدم اعتبار القید الاخیر کما ینبئ عنہ
شرح المختصر ولہذا ایلام الشخص علے خطابہ لمن لایفہم وباضافۃ الخطاب الی اللہ
تعالی خرج خطاب من سواہ من الملائکۃ والجن والانس اذ لاحکم الا اللہ تعالیٰ
فان قیل اوامر الرسول و المکلف والسید العبد وجب علیہما المامور بہ فقد ثبت
حکم الوجوب من غیرہ سبحانہ فلایصح ان لاحکم بالمعنے المقصود ہہنا الا حکمہ
یجاب بان ذلک الوجوب ایضًا بایجاب اللہ تعالے وامرہما کاشف عن الایجاب
الذی ہو الحکم المتعلق بفعل المکلف ای البالغ العاقل خرج بہ ما
لیس کذلک کالقصص والامثال والآیات المتعلقۃ بصفات اللہ تعالے وفی
التقریر قیل الصحیح وفے شرح المختصر للقاضی عضد الدین وفے شرح السبکے الاوضح
بفعل المکلف مقام قول ابن الحاجب و صدر الشریعۃ وغیرہما بافعال المکلفین لیتناول
مالایعم من احکامہ کخواص النبی صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم وشہادۃ خزیمۃ
وحدہ اقتضاء اے طلبًا وہو اما طلب الفعل او طلب الترک وکلواحد
منہما اما حتما او غیرہ او تخییرا اے اباحۃ فنحو واللہ خلقکم وما تعملون
لیس منہ اے من الحکم فانہ وان کان خطاب اللہ تعالے المتعلق بفعل
المکلف لکنہ لیس فیہ طلب الفعل ولا التخییر بل ہو اخبار بحال لہم وہہنا
اے فی حد الحکم المذکور ابحاث اربعۃ الاول انہ اے الحد المذکور
لاینعکس ای لایکون جامعًا فانہ یخرج منہ ای من الحد المذکور

الاحكام الوضعية التى وضعها الشارع لبيان تعلق شئ لشئ بكونه سببا او شرطا او ركنا او مانعا كالخطاب بان الدلوك سبب لوجوب الصلوة والطهارة شرط لها والقراءة ركن لها والنجاسة مانعة عنها فمنهم اى من الاصوليين من زاد فى حد الحكم قيدا او وضعا فان الاحكام الوضعية كلها بوضع الشارع وتحصل بجعله فان الدلوك انما صار سببا لوجوب الصلوة بوضع الشارع له وجعله اياه سببا له وعلى هذا القياس الشرط والركن والمانع قال ابن الهمام فى التحرير والاوجه دخول الوضعى فى الجنس اذا اريد للاعم ويزاد او وضعا انتهى وذهب صدر الشريعة فى التوضيح الى ان الحق زيادة قيد الوضع وتعقبه التفتازانى فى التلويح ومنهم من لم يزد قيدا وضعا فتارة يمنع خروجها اى خروج الاحكام الوضعية من الحد وهو قول الامام الرازى فان الاقتضاء اعم من الاقتضاء الصريح وهو الاقتضاء بدلالة واضحة كما يدل اقيموا الصلوة على اقتضاء اقامة الصلوة والضمنى وهو الاقتضاء الذى لا يكون صريحا وكذا الدلوك اعم من الصريح والضمنى وفى الاحكام الوضعية اقتضاء وتخيير ضمنى اذ معنى جعل الدلوك سببا لوجوب الصلوة وجوب الاتيان بالصلوة عند الدلوك ومعنى جعل الطهارة شرطا للصلوة هو صحة الصلوة عند الطهارة وقس على هذا القياس فى التقرير شرح التحرير لان وضع السبب لاقتضاء الفعل عنده اى السبب فمعنى جعل الدلوك سببا او دليلا للصلوة وجوب لاتيان بها عنده فرجع الى الاقتضاء ومعنى جعل النجاسة مانعة من الصلوة حرمتها معها وجوازها دونها فرجع الى التخيير

وعلى ہذا القياس كما ذهب اليه فخر الدين الرازى واختاره السبكى وممن اشار
الى توجيهه بهذا القاضى عضد الدين و انما نفاه المصنف ابن الهمام صاحب
التحرير ولما كان لقائل ان يقول ان ما قص الله ورسوله علينا من الشرائع
السابقة حجة دالة على بيان الشرائع فيكون دالا على الاقتضاء الضمنى فعلى تقدير
تعميم الاقتضاء يلزم كونه حكما مع انهم لم يعدوه من الاحكام فلا يكون الحد مانعاً فاجاب
عنه بقوله والقصة من حيث هى قصة لا اقتضاء فيها يعنى للقصة اعتباران
اعتبار انها حكاية عما وقع فبهذا الاعتبار لا اقتضاء فيه اصلا وعلام عده من الاحكام
ايضا بهذا الاعتبار و اعتبار انها واجبة الاعتبار ما لم يدل عليه دليل مانع عنه فى بهذا
الاعتبار حكم فالقائل ان اراد القصة بالاعتبار الاول فلزوم كونها حكما ممنوع
وان اراد القصة بالاعتبار الثانى فقوله لم يعدوه من الاحكام ممنوع
وہذا هو ماخوذ مما قال الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر من انه على ما
قررنا لا يرد النقض بالقصص بانها تتضمن قوله افعل كذا حتى يثاب بثوابهم او لا تفعل
كذا حتى لا يعاقب بعقابهم على ما فى بعض الحواشى اذ دلالة القصة على افعل و لا تفعل غير
مسلم بل القصة خبر لا يدل الا على ثبوت مضمونها وانما يفهم افعل ولا تفعل من مثل
قوله اعتبروا وهو حكم لا محالة بخلاف سببية الزنا بوجوب الجلد فانه يدل على وجوب
الجلد عند الزنا فالفرق ظاهر انتهى وما فى التحرير ان الوضع مقدم
عليه اى على الاقتضاء فان الاقتضاء يفهم من السببية التى هى من جملة الوضع
فكيف يكون الوضع مندرجا فى الاقتضاء اذ المقدم لا يكون مندرجاً فى المؤخر فلا
يصح القول بان الوضع مندرج فى الاقتضاء الضمنى لا يضر لصدق الاعم

له قوله فالفرق فان الاقتضاء الاعم يصدق على السببية ايضا وان [illegible]

یعنی للاقتضاء معنیان الاول خاص والثانی عام وماہو مؤخر عن الوضع معنی خاص ویقال لہ اقتضاء صریحی وماہو شامل للوضع معنی عام شامل للاقتضاء الصریحی والاقتضاء الضمنی والماخوذ فی التعریف ہو بالمعنی العام لا بالمعنی الخاص

وتارۃ یمنع کونہا ای کون الاحکام الوضعیۃ من الحد ای من الحکم فانا لا نسمی الاحکام الوضعیۃ حکما وان سمی غیرنا حکما ولا مشاحۃ ای لا مضائقۃ فی اصطلاح غیرنا علی تسمیتہا حکما فعلیہ تغییر التعریف ولا یلزمنا اصطلاح غیرنا قال المحلی فی شرح جمع الجوامع اما خطاب الوضع الاٰتی فلیس من الحکم المتعارف کما مشی علیہ المصنف انتہی البحث الثانی من جانب المعتزلۃ

ان الخطاب عندکم ای عند اہل السنۃ والجماعۃ ای الکلام النفسی یعنی اریدبالخطاب ہہنا الکلام النفسی القائم بذات اللہ تعالیٰ لیس من جنس الحرف والصوت لا الکلام اللفظی الدال علیہ ہو قدیم کسائر صفات اللہ تعالیٰ والحکم حادث لثبوت النسخ فی الاحکام والناسخ لامحالۃ کان معدوما فیقال حرم شرب الخمر بعد ان لم یکن حراما وما ثبت قدمہ امتنع عدمہ فما لم یمتنع عدمہ کالحکم لم یثبت قدمہ فہو حادث فالحکم اذن مبائن للخطاب فلا یصح تعریف الحکم بالخطاب

والجواب انا لا نسلم ان الحکم حادث بل نقول ان الحادث ہو التعلق ای تعلق الحکم بالعبد وانما ورد النسخ علی الحکم باعتبار التعلق لا باعتبار نفسہ والمعرف ہو الحکم باعتبار نفسہ وہو قدیم ازلی ثابت بذاتہ تعالیٰ کالخطاب فصح تعریفہ بالخطاب

فافہم البحث الثالث ان حد الحکم منقوض باحکام افعال الصبی من مندوبیۃ صلوٰتہ وصحۃ بیعہ عند اذن الولی کما ہو مذہبنا ووجوب

الحقوق المالية فى ذمته كضمان ما اتلفه الصبى من مال الغير او لا ثم اداءه
على الولى واجيب بانه اى الشان لاخطاب للصبى وانما الخطاب للولى
النص يص اى تحريض الولى الصبى على الاعمال فمعنى كون صلوته مندوبة ان
الولى مامور بان يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع وله اى للولى الثواب اى ثواب التحريض وعليه اى على
الولى الاداء اى اداء الحقوق من مال الصبى فمعنى وجوب ضمان ما اتلفه الصبى عليه
وجوب اداء ضمان ما اتلفه الصبى من مال الصبى على الولى والصحة امر عقلى
يعرف بالعقل ليس من الاحكام الشرعية لانها تتم بالمطابقة اى بكون الماتى به
موافقا لما ورد به الشرع وهو امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة
فاذا عرفت حقيقة البيع من الشرع يعرف صحته وفساده بالعقل وفيه ما فيه
اشارة الى ما قيل من ان صلوته مما يثاب هو به ولا يعاقب على تركه تكليف لا يكون
مندوبا لكن الفاضل القرا باغى فى حاشية شرح المختصر اجاب عنه حيث قال انه
ممنوع بل الثواب انما هو للولى عند المعرف فقال انتهى ولعل فى قوله فتامل اشارة
الى ان القول بانه لا ثواب للصبى اصلا بعيد غاية البعد كيف ويلزم ان تكون صلوة
الصبى الذى لا ولى له لغوا واجيب عنه فى التقرير شرح التحرير بانه ترتب الثواب
له اى للصبى على فعلها على وجه ظاهر فانه ليس من لوازم التكليف بل انه من
فضله تعالى ان لا يضيع اجر من احسن عملا انتهى وايضا فى قوله فيه ما فيه اشارة
الى ان تعلق الحق بمال الصبى او ذمته حكم شرعى واداء الولى حكم آخر مغاير له
مرتب عليه واجاب عنه التفتازانى فى التلويح واقتفاه الميرزا جان فى

حاشية شرح المختصر بان من عرف الحكم بهذا التعريف لا يرد الاعتراض عليه فانه صرح بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي والصافية اشارة الى ان الصحة نوعان مقابل البطلان ومقابل الفساد وماذكرتم مقابل البطلان وسلمنا انه امر عقلي لكنها ليست مما نحن فيه والمراد فى كون بيع الصبي صحيحا الصحة التي هي مقابل الفساد ولا نسلم انه امر عقلي بل هو امر شرعي البحث الرابع انه اى الشان يخرج عن حد الحكم ما يثبت اى الاحكام التي تثبت بالاصول الثلثة غير الكتاب من السنة والاجماع و القياس فانها ليست بخطاب الله تعالى بل خطاب الرسول او خطاب المجتهدين من امته صلى الله عليه وآله وسلم والجواب عن البحث الرابع انها اى الاصول الثلثة كاشفة عن الخطاب اى خطاب الله تعالى ومعرفة له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام فالثابت بها اى بالاصول الثلثة ثابت به اى بالخطاب لما كان لقائل ان يقول ان نظم القرآن ايضا كاشف عن الكلام النفسي فعد الثلثة من الكواشف دون نظم القرآن تحكم محض وعده كاشفا يستلزم ان يكون هو اصلا ايضا كما كانت الكواشف الثلثة اصولا وحينئذ تكون الاصول خمسة لا اربعا اجاب عنه بقوله و

اما عدم عد نظم القرآن منه اى من الكاشف مع انه اى نظم القرآن كاشف عن الكلام النفسي فلان الدال اى الكلام اللفظي الذي هو نظم القرآن كانه المدلول اى كانه عين الكلام النفسي والكاشف يكون مغايرا لما هو كاشف له ولما كان يرد ان عد السنة والاجماع من الكواشف مخالف لما ذكره بعض الحنفية من ان القياس مظهر بخلاف السنة والاجماع دفعه بقوله

له قوله غير الكتاب من السنة والاجماع والقياس ليست بخطاب الله بل خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم ۱۲ منه رحمه الله تعالى

وما نقل عن الحنفية ان القياس مظهر للحكم الذى فى المنصوص عليه لا مثبت
له بخلاف السنة والاجماع فمبنى على انه اى القياس اصرح فى المظهرية
واظهر فى الفرعية فان القياس يحتاج الى اصل مقيس عليه حال اخذ الحكم بخلاف
السنة والاجماع اذ لا يحتاج فى اخذ الحكم منهما الى شئ سواهما فنسبوا اثبات الحكم اليهما
وكشف الحكم اليه فتامل فانه دقيق ثم بعد الاتفاق على كون الكلام
ازليا فى تسمية الكلام فى الازل خطابا خلاف نص عليه ابن الحاجب فى
المختصر فقال البعض ان الكلام خطاب فى الازل وقال البعض انه ليس
بخطاب فى الازل ولما كان هذا الخلاف نزاعا لفظيا مبنيا على اختلاف تفسير
الخطاب كما ذكره القاضى عضد فى شرح المختصر اشار المصنف اليه بقوله والحق انه
ان فسر الخطاب بما اى بالكلام الذى يفهم حال الكلام او بعده اى نفع افهامه
حالا او مآلا كان الكلام خطابا فيه اى فى الازل اذ الكلام يصدق عليه
فى الازل حال فقدان المخاطبين انه نفع افهامه حالا او مآلا وان فسر الخطاب
بما اى بالكلام الذى أفهم اى وقع افهامه فى الماضى او الحال لم يكن
الكلام خطابا فيه اى فى الازل اذ الكلام لا يصدق عليه فى الازل انه
وقع افهامه فى الماضى او الحال لعدم وجود المخاطبين فى الازل بل يكون
خطابا فيما لا يزال عند وجود المخاطبين قال السيد فى حاشية شرح المختصر و
ليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالافهام
الشامل لحال الكلام وما بعده وكذا لم يرد بصيغة افهم فى التعريف الآخر معنى
المضى بل الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضى والحال انتهى ويبتنى عليه

اى على الخلاف فى تسمية الكلام فى الازل خطابا كما ذكره القاضى عضد فى شرح المختصر الخلاف فى انه اى الكلام حكم فى الازل او يصير حكما فيما لا يزال فمن ذهب الى ان الكلام خطاب فى الازل ذهب الى ان الكلام حكم فى الازل ومن ذهب الى ان الكلام ليس بخطاب فى الازل بل يصير خطابا فيما لا يزال ذهب الى ان الكلام ليس بحكم فى الازل بل يصير حكما فيما لا يزال ولما فرغ المصنف من حد الحكم والابحاث المتعلقة به شرع فى تقسيم الحكم فقال ثم الاقتضاء اى الطلب الماخوذ فى حد الحكم ان كان حتما اى وجوبا لفعل غير كف فالايجاب اى فالحكم الايجاب وهو اى الايجاب نفس الامر النفسى اى عين الامر النفسى فان الايجاب هو الخطاب المقتضى حتم فعل وهو عين الامر او كان الاقتضاء ترجيحا لفعل غير كف فالندب اى فالحكم الندب او كان الاقتضاء للكف حتما فالتحريم اى فالحكم التحريم او كان الاقتضاء للكف ترجيحا فالمكروه اى فالحكم المكروه والتخيير اى تساوى الفعل وعدمه الماخوذ فى حد الحكم الاباحة يعنى الحكم بالتخيير يسمى اباحة والمذكور هو تقسيم الحكم باعتبار نفسه واما تقسيم الحكم باعتبار الانضمال اى باعتبار طريق وصول الحكم الى المكلف به باللفظ الدال عليه المنقول اليه فكذلك عند غير الحنفية والحنفية لما وجدوا احكام الاحكام التى تثبت بدليل قطعى مخالفة لاحكام الاحكام التى تثبت بدليل ظنى لاحظوا حال الدال اى ما يدل على الطلب فى الاقتضاء اى الطلب الحتمى لانه العمدة فى الباب فقالوا فى التقسيم ان ثبت الطلب الجازم بقطعى اى بدليل لا شبهة فيه اصلا فالافتراض اى فالحكم الافتراض ان كان فى ترك

الطلب للفعل و الحکم التحریم ان کان ذلک الطلب للکف او ثبت الطلب
الجازم بظنی ای بدلیل فیہ شبہۃ فالایجاب فالحکم الایجاب ان کان ذلک
الطلب للفعل و الحکم کراہۃ التحریم ان کان ذلک الطلب للکف
ویشارکانھما اے یشارک الایجاب وکراہۃ التحریم الافتراض والتحریم فی
استحقاق العقاب بالترک ای یشارک الایجاب الافتراض فے الاستحقاق
العقاب بترک فعلہما ویشارک کراہۃ التحریم التحریم فے استحقاق العقاب بترک
الکف یعنے لافرق بین الفرض والواجب فی استحقاق العقاب بترک فعلہما
وکذالک لافرق بین الحرام والمکروہ تحریما فے استحقاق العقاب بترک الکف
عنہما ومن ھٰھنا ای من اجل مشارکۃ الواجب الافتراض فے استحقاق
العقاب بترک الفعل ومشارکۃ المکروہ تحریما الحرام فے استحقاق العقاب
بترک الکف قال محمد رح کل مکروہ حرام تجوزا فے لفظ الحرام بارادۃ
استحقاق العقاب بترک الکف للقطع بان محمدا لایکفر جاحد الوجوب والمکروہ
تحریما کما یکفر جاحد الفرض والحرام و الحقیقۃ من الکلام لاالمجاز منہ
ما قالاہ ای ابوحنیفۃ وابویوسف انہ ای المکروہ الی الحرام
اقرب منہ الی الحل لاعین الحرام لان المکروہ ماثبت بدلیل ظنی والحرام
ماثبت بدلیل قطعی وبینہما فرق فالنزاع لفظی لامعنوی لان قول محمد
محمول علی التجوز وقول الشیخین محمول علی الحقیقۃ ھذا ای خذ ذا واحفظہ و
لما کان فے کلام الاصولیین وہم التدافع بانہم قسموا الحکم مرۃ الی الایجاب
والتحریم ومرۃ الی الوجوب والحرمۃ اشار المصنف الی دفعہ بقولہ

واعلموا انهم اى الاصوليين جعلوا اقسام الحكم مرة الايجاب و التحريم
والاخرى الوجوب والحرمة وتارة الوجوب والتحريم كما في
اصول ابن الحاجب فحمل بعضهم اى بعض العلماء كلام الاصوليين
على المسامحة باستعمال لفظ الحكم في غير المعنى الحقيقي وهو الوجوب والحرمة
بلا قصد بارادة المعنى الحقيقي وهو الايجاب والتحريم اعتمادا على ظهور الفهم و
هو المراد بالمسامحة وحمل بعضهم اى بعض العلماء على انهما اى
الوجوب والحرمة والايجاب والتحريم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار
يعني ان الوجوب والايجاب متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار وكذلك الحرمة
والتحريم فان معنى قول الله تعالى افعل القائم بذاته تعالى اذا نسب هذا المعنى
الى الحاكم تعالى لقيامه به سمى هذا المعنى ايجابا واذا نسب هذا المعنى الى
الفعل المطلوب بقوله افعل سمى هذا المعنى وجوبا فالايجاب والوجوب هما معنى
نفس قوله افعل لكنه باعتبار القيام ايجاب وباعتبار التعلق وجوب وكذا الحال في
التحريم والحرمة واورد على الاتحاد ان الوجوب مترتب على الايجاب يقال
اوجب الله الفعل فوجب وذلك ينافي الاتحاد اذ لا شك في ان المترتب و
المترتب عليه متغايران فكيف الاتحاد بين الوجوب والايجاب واجاب بمنع
المنافاة بين الاتحاد والترتب بمنع لزوم التغاير الحقيقي بين المترتب والمترتب
عليه مستندا بجواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار
اخر ومرجعه اى مرجع ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر الى
ترتب احد الاعتبارين على الآخر فليس هذا الترتب ترتب الشيء على نفسه

حقيقة قال السيد بعد ذكر الايراد المذكور وجوابه فى حاشية شرح المختصر
وبهذا الجواب المذكور يجاب ايضا عما قيل ان الايجاب من مقولة
الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولات متباينة بالذات فكيف
يصح القول بالاتحاد بين الداخلين تحت المقولتين بان دخول شئ تحت المقولتين
باعتبارين مختلفين جائز ودعوى امتناع صدق المقولات على شئ
باعتبارات شتى اى مختلفة محل مناقشة انتهى قول السيد ولما
كان يرد ان الشيخ صرح بان المقولات متبائنة بالذات فلا تتصادق على شئ احد
ولو باعتبارات مختلفة بل مصاديقها مختلفة بالذات فلا مناقشة فى دعوى
الامتناع فاراد دفعه بقوله اقول الحاصل ان تصادق المقولات الحقيقية
لم يلزم ههنا فان الخطاب النفسى الذى هو الكلام النفسى امر واحد من
مقولة الكيف عندهم وليس بفعل ولا انفعال حقيقة الا بالاعتبار فيصدق عليه باعتبار
انتسابه الى الحاكم الفاعل فعل اى هيئة تاثيرية وباعتبار انتسابه الى الفعل المفعول
انفعال اى هيئة تاثرية وذكر مولانا نظام الملة والدين فى شرح هذا الكتاب
ان الفعل والانفعال لهما معنيان الاول التاثير مطلقا والتاثر كذلك وهما من المقولات
والثانى التاثير المتجدد شيئا فشيئا والتاثر كذلك كما فى افادة النار الحرارة
فى الماء وهما من المقولات فالايجاب فعل بالمعنى الاول وكذا الوجوب انفعال
بالمعنى الاول فالايجاب والوجوب ليسا من مقولة الفعل والانفعال حقيقة بل
مجازا واعتبارا وتصادق المقولات الاعتبارية باعتبارات مختلفة
ليس به ممتنع فلا يرد ما قيل فى حاشية شرح المختصر

له قوله تصادق المقولات ... عه قوله ...

لمیرزاجان بعد ذکر قول السید رحمہ اللہ تعالے حاصلہ ان الشیخ الرئیس فی

الشفاء صرح بان المقولات متباینۃ فلا تصادق

ولو بالاعتبار فان مراد الشیخ من المقولات المقولات الحقیقیۃ لا الاعتباریۃ وکذلک لایرد ما نقلہ میرزاجان فی الحاشیۃ المذکورۃ عن حاشیۃ شرح المطالع للسید رحمہ اللہ تعالے حیث قال وذکر قدس سرہ فی حاشیۃ المطالع المقولات متباینۃ بالضرورۃ فلا یندرج ما یصدق علیہ احدہما فیما تصدق علیہ الاخرے والا تصادقت علیہ المقولتان مقابل الاولے فی الجواب ان یقال من قال بان الوجوب ہو نفس الایجاب والاتصاف الفعل بہ لا من حیث قیامہ بالفعل بل من قبیل اتصاف الشئ بحال متعلقہ ولہذا قال بعض الاصولیین معنی قولہم الفعل واجب انہ ذو وجوب لا ان الوجوب قائم بہ کیف یسلم ان الوجوب من مقولۃ الانفعال او الکیف علی ان کون الایجاب من مقولۃ الفعل غلط لان المراد منہ لیس ہو التاثیر لانہم جعلوہ من قبیل الصفات لانہ من قبیل اقسام الکلام النفسی عندہم فالاعتراض غلط فی غلط ولا یحتاج فی دفعہ الی منع المقدمۃ الضروریۃ انتہی ولما فرغ المصنف عن تقسیم الحکم التکلیفی الذی ہو الخطاب التکلیفی شرع

فی تقسیم الحکم الوضعی الذی ہو الخطاب الوضعی فقال ثم خطاب الوضع اے خطاب اللہ المتعلق بفعل المکلف لغیر اقتضاء وتخییر الذی وضعہ اللہ لبیان تعلق شئ لشئ اصناف منہا ای من اصناف الحکم علی الوصف اے وصف الشئ بالسببیۃ اے بکونہ سببا للحکم والسبب فی الاصطلاح ہو الوصف المنضبط الذی دل السمع علے کونہ معرفا لثبوت حکم شرعے

و ھے اے السببیۃ بالاستقراء نوعان وقتیۃ منسوبۃ اے
الوقت کالدلوک اے میلان الشمس وقت الزوال لوجوب الصلوۃ
فان سببیۃ الدلوک لوجوب الصلوۃ وقتیۃ لقولہ تعالے اقم الصلوۃ لدلوک
الشمس و معنویۃ منسوبۃ اے المعنے الذی غیر الوقت کالاسکار
للتحریم لقولہ علیہ الصلوۃ والسلام کل مسکر حرام رواہ مسلم وغیرہ ومنہا
ای من اصناف خطاب الوضع الحکم بکونہ ای بکون الوصف مانعا
وہو ایضا نوعان فانہ اما ان یکون مانعا للحکم لا للسبب بان یکون السبب
موجودا لکن لا یترتب علیہ الحکم المسبب لمانع یمنع ترتب الحکم کالابوۃ اے
کون الشخص ابا الشخص فی القصاص فانہ اذا قتل الاب ابنہ لایحکم بالقصاص
مع وجود سبب القصاص وہو القتل ظلما فالابوۃ منعت حکم القصاص مع وجود
سببہ او یکون مانعا للسبب ای لسببیۃ السبب کالدین فی الزکوۃ
فالدین منع المال البالغ للنصاب الذی ہو سبب لوجوب الزکوۃ عن کونہ سببا
لوجوب الزکوۃ فالمدیون المالک للنصاب لایجب علیہ الزکوۃ ومنہا ای
من اصناف خطاب الوضع الحکم بکونہ ای بکون الوصف شرطا
والشرط مایکون عدمہ مانعا عن الشئ وہو ایضا نوعان فانہ اما ان یکون شرطا
للحکم کالقدرۃ للتسلیم اے لتسلیم المبیع للمشتری للبیع ای لصحۃ
البیع التی ہی حکم فان القدرۃ شرط لصحۃ البیع وجوازہ او یکون شرطا للسبب
کالطہارۃ فی الصلوۃ فانہا شرطت فی الصلوۃ لاجل سبب الصلوۃ وسببہا
اے سبب الصلوۃ تعظیم الباری تعالی والتعظیم ینعدم بفقدان الطہارۃ

هذا اى خذ ذا واحفظ والآن بعد الفراغ عن تقسيم الحكم نشرع
فى بيان مسائل الاحكام التى هى من المبادى ولنقدم عليها اى
على المسائل تعريف الواجب وهو اى الواجب ما استحق العقاب
تاركه فى الجملة وزاد ابن الحاجب فى المختصر قوله فى جميع وقته لادخال
الواجب الموسع والقاضى ابو بكر الباقلانى قوله بوجه ما حيث قال فى حد
الواجب ما يذم تاركه شرعا بوجه ما انتهى لادخال الواجب الموسع وواجب
الكفاية والواجب المخير والحق انه لاحاجة الى احدهما لان انتهاض تركه سببا
للعقاب فى الجملة كاف كما اشار اليه القاضى عضد ورد ابن الحاجب على ما
زاد القاضى ابو بكر بعدم الطرد فتعقبه القاضى عضد فى شرح المختصر باثبات
الطرد انتصارا لابى بكر استحقاقا عقليا عند الحنفية فان الحسن والقبح عقليان
عندهم والحسن استحقاق الثواب والقبح استحقاق العقاب او استحقاقا
عاديا عند الاشاعرة فان عندهم لا استحقاق للعبد الا باعتبار ان
العادة الالهية جرت بان توصل الفاعل الثواب وتوصل التارك العقاب
ولما كان يرد انه اذا كان ترك الواجب موجبا لاستحقاق العقاب يلزم
عدم تخلف العقاب من التارك ولا يمكن الخلاص عنه فيلزم ان لا تنفع التوبة و
الشفاعة مع انهما نافعان فاجاب عنه بان تخلف العقاب عن التارك للعفو و
الحال ان العفو من الكرم الالهى لا ينافى الاستحقاق وقيل فى تعريف الواجب
لدفع ما يرد على تعريف الواجب بما يعاقب تاركه من خروج الواجب المعفو
عن تركه ما اوعد بالعقاب على تركه يعنى جاز الوعيد بالعقاب

علی من ترکه ولما رد هذا التعریف ابن الحاجب فی المختصر بان ما یرد علی ذلک التعریف
غیر مندفع من هذا التعریف ایضا لصدق ایعاد الله تعالی فیستلزم العقاب
علی الترک فیخرج عن هذا التعریف ایضا الواجب المعفو عن ترکه ثم اشار التفتازانی
فی شرح الشرح الی جوابه بانه قد ذهب بعض المتکلمین اہلے ان الخلف فی
الوعید جائز دون الوعد انتہے وصرحه المصنف رحمه الله تعالی بقوله ولا
یخرج عن هذا التعریف العفو اے الواجب المعفو عن ترکه فان الخلف
فی الوعید جائز لا ممتنع دون الوعد فان الخلف فیه ممتنع غیر جائز
ورد هذا الجواب بما قاله السید رحمه الله تعالی فی حاشیة شرح المختصر
بان ایعاد الله تعالی خبر عن کون ما یوعد به فی الآخرة وکل خبر
من الله تعالی فهو صادق قطعا والخلف یستلزم عدم الصدق فیکون
تجویز الخلف باطلا البتة ولما اعتذر عنه الفاضل میرزا جان فی حاشیة شرح المختصر
بقوله یمکن ان یقال الایعاد لیس خبرا بل انشاء والمقصود منه الانذار والتخویف
وعدم جواز الخلف فی الوعد لیس لانه کذب بل لخصوصیة کونه وعدا یجب الوفاء
به فقال انتہے رده المصنف رحمه الله تعالی بقوله وتجویز کونه انشاء للتخویف
کما قیل فی حاشیة شرح المختصر لمیرزا جان عدول عن الحقیقة
بلا موجب یقتضیه فان الآیات الموعدة حقیقتها الاخبار والانشاء معنی مجازی
لها علی ان مثله اے مثل هذا التجویز یجری فی الوعد ایضا
بان یقال ان الآیات الدالة علی الوعد انشاءات للترغیب فیجوز الخلف فیه
ایضا فینسد باب المعاد وهو مفتوح اقول لو سلم کونه انشاء للتخویف

له قوله ولو سلم ای کونه انشاء للتخویف [illegible]

ـلـ دل على ان لا عذاب في الواقع فان العذاب الواقع في النصوص الوارد
انما هو التخويف والتهديد دون الواقعية فدل على بطلان العفو مطلقا لان
العفو التجاوز عمن يستحق المواخذة وعلى هذا ليست المواخذة موعودة فلا
تجاوز فلا عفو والكلام كان في خس وجه اي العفو بعد تسليم وجوده
اي العفو واذا لم يتم الاعتذار عن الرد بالتجويز المذكور فلا بد ان يقال
في الجواب ان الايعاد في كلامه تعالى مقيد بعدم العفو على ما
ذكره الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر حيث قال اقول ههنا
بحث لان الايعاد بالعقاب في كلامه تعالى على مذهب من قال بالعفو
مقيد بعدم العفو وبعدم التوبة عند الكل ولا يلزم الكذب على اي حال وح لا
يلزم الكذب في الايعاد على تقدير العفو فلا نقض على هذا التقرير انتهى فلا
يخرج عن حد الواجب الواجب المعفو عن تركه فانه اوعد بالعقاب على تركه
وعدم العقاب على تركه للعفو اذ الايعاد في كلامه مقيد بعدم العفو فلا يلزم
الكذب في الايعاد بعدم العقاب على تقدير العفو مسئلة الواجب على الكفاية
هو الواجب الذي تفرغ ذمة الكل منه بفعل بعض المكلفين وذكر الابهري في
حاشية شرح المختصر قال بعض الفقهاء الواجب بالكفاية ما يحصل المقصود
من شرعيته بمجرد حصوله كالجهاد فان المصلحة التي شرع الجهاد لها وهي حفظ الدين
باذلال اعدائه تحصل بجهاد من اعدائه صادرًا من اي بعض انتهى واجب
على الكل اي كل واحد ~~له~~ وهو قول الجمهور مقتضى كلام الآمدي في الاحكام
ومختار الشيخ تقي الدين السبكي كما ذكره ابنه التاج السبكي في جمع الجوامع

له قوله اي الكل واحد اي وجوبه ولا يخفى ان بعضهم ان الوجوب على الجميع من حيث هو او على الكل على كل واحد لكان يسقط من [illegible] ونحو لا مع الخطاب [illegible] وهو باطل بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو اذ لا يلزم منه الايجاب على كل واحد [illegible] [illegible]

ومختار ابن الحاجب فى اصوله وابن الهمام فى التحرير وفى تفسير الكل بكلواحد
احتراز عن الكل المجموعى اشارة الى رد ما ذهب اليه بعضهم من ان الوجوب
على الجميع من حيث هو **ويسقط** الواجب الكفائى او وجوبه عن الكل
بفعل البعض كصلوة الجنازة ولما كان يرد على الوجوب على كلواحد والسقوط
بفعل البعض ان اسقاط عن الباقين رفع للطلب بعد تحقق الطلب فيكون
نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ اذ النسخ مع عدم الخطاب الجديد
باطل فلا سقوط عن الباقين دفعه بقوله **ولا يلزم النسخ لان سقوط**
الامر قبل الاداء قد يكون بقول رافع للحكم وهو نسخ **وقد يكون لانتفاء**
علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل لفعل البعض فلهذا ينسب السقوط
الى فعل البعض وهذا السقوط ليس للنسخ وايضا يجوز ان ينصب الشارع امارة على
سقوط الوجوب من غير النسخ اى من غير رفع للحكم بالكلية حتى لو تحقق وقت ذلك الواجب تحقق
الواجب بدون خطاب جديد والايراد ودفعه ذكرهما التفتازانى فى شرح
الشرح والفاضل ميرزاجان فى حاشيته على شرح المختصر واوضح العلوى
فى حاشية شرح الشرح ما ذكراه فى الدفع ثانيا **وقيل الواجب على**
الكفاية واجب على البعض وهو مقتضى كلام الامام فى المحصول ومختار التاج
السبكى فى جمع الجوامع وبه جزم البيضاوى فى المنهاج ثم اختلف فى
هذا البعض فقيل هو مبهم قال السبكى فى جمع الجوامع والمختار البعض مبهم
انتهى وقيل معين عند الله منكر عندنا والدليل **لنا** على ما اخترنا من الوجوب
على كلواحد **اثم الكل بتركه** اى بترك الواجب الكفائى اتفاقا

اذا ظنوا اى الكل ان غيرهم لم يفعل يعنى اذا ظن كل واحد منهم ان
غيره لم يفعل هذا الفعل الواجب اثم فلو لم يكن واجبا على الكل لما اثم الكل عن الترك
اذا ظنوا ان غيرهم ترك فان ترك غير الواجب ليس بموجب للاثم والقائلون
بالوجوب على البعض قالوا فى الاستدلال على مذهبهم اولا بان
الواجب على الكفاية سقط وجوبه عن الكل بفعل البعض ولو كان واجبا
على الكل لم يسقط عن الكل بفعل البعض كسائر العبادات بل انما يسقط
عن الكل بفعل الكل اذ سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره مستبعد قلنا
لا نسلم الملازمة بين الوجوب على الكل وبين عدم السقوط عن الكل بفعل البعض
بل يجوز ان يكون الواجب الكفائى واجبا على الكل ويسقط عن الكل بفعل البعض
ولا استبعاد فى سقوط الواجب الكفائى عن المكلف بفعل غيره اذ المقصود من
الفعل الواجب بالكفاية وجود الفعل من اى شخص كان لا ابتلاء كل مكلف
كما فى فرض عين وقد وجد الفعل من فعل البعض فلم تبق حاجة الى فعل
الباقين كسقوط ما على الكفيلين اى الاصيل والكفيل باداء احدهما
يعنى اذا كفل الرجل من احد فاذا ادى احدهما ما عليه يسقط عن الآخر مع ان
المال وجب عليهما بالاصالة والكفالة اذ المقصود وصول المال وقد وصل فكذا
المقصود ههنا وجود الفعل وقد وجد فهذا سند للمنع وقالوا فى الاستدلال
ثانيا الابهام فى المكلف كما فى الواجب الكفائى كالابهام
فى المكلف به كما فى الواجب المخير والابهام الثانى لا يصلح مانعا عن الوجوب
لان ايجاب واحد مبهم كما فى خصال كفارة اليمين جائز بالاتفاق فكذا

الابہام الاوّل لا یصلح مانعاً عن الوجوب فیجوز الایجاب علی بعض مبہم
فی الواجب الکفائی حاصلہ قیاس الواجب علی الکفایۃ علی الواجب المخیر
قلنا فی الجواب بان قیاس الواجب الکفائی علی الواجب المخیر بقیاس
الابہام فی المکلف علی الابہام فی المکلف بہ قیاس مع الفارق فان الواجب
المخیر بالابہام فی المکلف بہ یستلزم تاثیم المعین بترک المبہم والواجب الکفائی
بالابہام فی المکلف یستلزم تاثیم المبہم بترک المعین وتاثیم المعین
ترک المبہم معقول وتاثیم المبہم بترک المعین غیر معقول فابہام
المکلف مانع دون ابہام المکلف بہ قیل فی شرح الشرح للعلامۃ
التفتازانی فی رد ہذا الجواب ان لزوم تاثیم المبہم انما یصح لو کان مذہب القائلین
بالوجوب علی البعض اثم البعض المبہم بترک الواجب علی الکفایۃ ولیس
کذلک بل مذہبہم اثم الکل ای الجمیع بسبب ترک البعض علی ما
یدل علیہ قولہم لنا اثم الجمیع باتفاق فلا یلزم تاثیم المبہم فی الواجب الکفائی
قلنا فی الجواب عن الرد المذکور اتباعاً لما ذکرہ الابہری فی
حاشیۃ شرح المختصر والفاضل القراباغی فی حاشیۃ شرح المختصر ایضاً
ترک البعض یقتضی اولاً وبالذات اثم البعض وان کان ترک البعض من
حیث الابہام والانتشار یؤل الی ترک الکل فیرجع الی اثم الجمیع ثانیا
او بالعرض بواسطۃ وجود ترک البعض فی ترک الجمیع وعدم اولویۃ البعض
دون البعض فیلزم تاثیم المبہم اولاً وبالذات وہو غیر معقول بخلاف
تاثیم المعین بترک الواحد الغیر المعین اولاً بالذات فانہ معقول قول

لدفع ما قلنا في الجواب عن الرد انا لا نسلم ان تاثيم المبهم مطلقاً غير معقول بل الغير المعقول تاثيم المبهم من حيث انه مبهم وانما يلزم ههنا تاثيم المبهم بتاثيم فرد معين منه وهو الكل لان مراد القائلين بالوجوب على البعض المبهم بالبعض المبهم ما يشمل البعض فقط والبعض مع غيره وهو الكل لا البعض فقط فيكون الكل من فرد البعض المبهم فان الكل اذا اتى به اى بذلك الواجب اتوا بما وجب عليهم اتفاقا بين القائلين بالوجوب على الكل والقائلين بالوجوب على البعض فاثم الكل فرد من اثم البعض كما ان ايتان الكل كان فردا من ايتان البعض وهذا النحو من تاثيم المبهم وهو تاثيم المبهم بتاثيم فرد معين منه وهو الكل معقول البتة لانه اى هذا النحو من التاثيم لا ينافي التحصيل اى تحصيل المبهم نعم المبهم الغير الجامع للكل من حيث انه مبهم غير معقول بالتاثيم وتاثيم المبهم كذلك غير لازم ههنا فتفكر لعله اشارة الى ان الوجوب على البعض المبهم انما يوجب تاثيم البعض المبهم لا تاثيم فرد معين من ذلك البعض المبهم وهو بديهي الاستحالة ق قالوا في الاستدلال ثالثا بان التفقه والانذار واجبان على الكفاية وصرح بوجوبها على طائفة غير معينة من الفرقة في كتاب الله تعالى قال الله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم اى هلا خرج من كل جماعة عظيمة جماعة صغيرة ليتفقهوا في الدين وينذروا قومهم بعد التفقه اذا رجعوا اليهم اما الوجوب فمستفاد من لولا الداخلة على الماضي الدالة على التنديم واللوم واما انه على طائفة غير معينة فظاهر كذا ذكره السيد في حاشية شرح المختصر قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال بان قول

الله تعالے ما دل بالسقوط للوجوب عن الجميع بفعل البعض فيقال ان
فعل الطائفة من الفرقة سقط للوجوب عن الجميع فلا يدل قوله تعالے على الوجوب
على البعض بل السقوط عن الجميع بفعل البعض جمعا بين الادلة المثبتة للوجوب
على الجميع وبين هذا وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع وايضاً دل قوله عليه
السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة على وجوب التفقه على الجميع
وان لم يا دل قوله تعالے يلزم الغاء بعض الادلة بالكلية والجمع اولى من الغاء
دليل بالكلية ثم قال الشيخ ابن الهمام فى التحرير يشكل الوجوب على
البعض بدليل السقوط بفعل البعض بسقوط صلوة الجنازة التى هى واجبة
على الكفاية كما صرح به غير واحد من الحنفية والشافعية وحكوا الاجماع عليه كما فى
التقرير بفعل الصبى العاقل يعنى اذا صلى الصبى العاقل صلوة الجنازة تسقط
عن الباقين كما هو اى السقوط الاصح عند الشافعية وذكر ابن امير الحاج
فى التقرير ولا يحضرنى هذا منقولا فيما وقفت عليه من كتب المذهب والنما ظاهر
اصوله عدم السقوط كما هو غير خاف انتهى مع انه لا وجوب عليه اى على
الصبى العاقل ولا انتفاء لعلة الوجوب ولا نسخ ههنا ولا يسقط الواجب الا باداء من
وجب عليه او بانتفاء علة الوجوب او النسخ فكيف السقوط اقول فى الجواب
عن الاشكال انه لا اشكال فان ذلك السقوط كسقوط الدين الواجب
على المديون باداء المتبرع اى المحسن مع انه لا وجوب لاداء الدين
على المتبرع حاصله انه ربما يكون المقصود من ايجاب شئ خروجه فى الوجود فاذا
وجد باداء من لا وجوب عليه يسقط الوجوب لحصول المقصود كما فى حقوق العباد

من سقوط الدين الواجب على المديون باداء المتبرع اذ المقصود كان وصول الدين
الى الدائن وقد وجد باداء المتبرع فسقط الوجوب عن ذمة المديون لحصول المقصود
قال ابن الهمام في التحرير والجواب بما تقدم يعني الجواب عن هذا الاشكال بما تقدم
من ان المقصود الفعل وقد وجد فما نسبه المصنف الى نفسه اشار اليه ابن الهمام في
التحرير مسئلة ايجاب امر من امور معلومة صحيح جائز عند جمهور الفقهاء
والاشاعرة كالامدي وابن الحاجب هذا لفظ التقرير وذكر الاسنوي في شرح
المنهاج بما نصه هذا نقله الامام في المحصول عن الفقهاء فقط ولم ينقل عن
الاصوليين تصريحا بموافقتهم ولا مخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة لانه ابطل ما
استدلوا به وكذلك فعل صاحب الحاصل والتحصيل نعم نقله الامدي عن الفقهاء
والاشاعرة وارتضاه واختاره ايضا ابن الحاجب انتهى وفي قوله صحيح اشعار بان
من قال بايجاب الجميع او البعض المعين ذهب الى عدم صحة ايجاب امر من امور
معلومة كذا افاد التفتازاني في شرح الشرح فهو اي ذلك الامر الواجب
المخير اصطلاحا كخصال الكفارة في كفارة اليمين في قوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فههنا ايجاب
احد الامور الثلثة من الاطعام والكسوة والتحرير بخلاف باقي الكفارات لانها مرتبة
وليس فعل واحد منها موكولا الى اختيار المكلف كذا ذكر الابهري في حاشية شرح المختصر
وقيل ان ايجاب امر من امور معلومة غير صحيح وكل ما يرى فيه ذلك فهو ايجاب
بالجميع اي بجميع الامور ويسقط وجوب الباقي بفعل البعض كما ان الوجوب
الكفائي واجب على الكل ويسقط عن الباقين بفعل البعض فلو اتى المكلف

باالجميع اى بجميع الامور الواجبة يستحق ثواب واجبات ولو ترك الجميع يأثم
اثم من ترك واجبات اقول ذلك اى القول بانه ايجاب بالجميع ضمن جواز
اجتماع الجميع وقد لا يجوز اجتماع الجميع كنصب احد العزمين
للامامة الكبرى فانه واجب مخير على الخلق ونصب الكل حرام
فكيف يستحق الآتى بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم فالقول بانه ايجاب
بالجميع مع التفريع باطل ثم هذا الاحتمال اى احتمال الايجاب بالجميع
وان نسبه صاحب المنهاج الى المعتزلة وابن الحاجب فى المختصر وابن امير
الحاج فى التقرير الى بعضهم لكنه مما لم يشتهر قائله فانه مذهب غير مشهور
من المعتزلة واما المشاهير منهم فيدعون الوجوب على الجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال
بالكل و بايها فعل يخرج عن عهدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل واحد
وتركه كما فسر وجوب الجميع ابو الحسين به كذا ذكر الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح
المختصر وذكر العلامة التفتازانى فى شرح الشرح واطلق جمهور المعتزلة القول بانه
يقتضى وجوب الجميع على التخيير وفسره ابو الحسين اى البصرى من المعتزلة بانه لا
يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللمكلف ان يختار ايا ما كان وهو بعينه
مذهب الفقهاء لكنه ينافى ما ذهب اليه بعض المعتزلة من انه يثاب ويعاقب على
كل واحد ولو اتى بواحد سقط عنه الباقى بناء على ان الواجب قد يسقط بدون
الاداء وان كان جمهورهم على خلاف ذلك قال الامام اى امام الحرمين فى
البرهان ان ابا هاشم اى من المعتزلة قد اعترف بان تارك خصال الكفارة لا يأثم
اثم من ترك الواجبات ومن اتى بها جميعها لم يثب ثواب واجبات لوقوع الامتثال

له قوله هذا الاحتمال اه قوله هذا الاحتمال اى بعض المعتزلة لكن المشاهير منهم يدعون ان الوجوب بالجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال بالكل وانما يحصل الخروج عن العهدة ويثيب ويعاقب على فعل واحد ولا يثاب الا على فعل واحد وتركه ١٢ منه

بواحدة وقيل ليس بواجب الجميع ولا واحد مبهم من الامور بل هو واحد منكر
عندنا ومعين عنده تعالى وهو الى التعيين بالفعل يعني اواتى المكلف
بواحد من الامور فقد اتى بواجب عليه عنده تعالى فيختلف الواجب بالنسبة الى
المكلفين باختلاف افعالهم فمن اتى بالاطعام او الكسوة فهو الواجب عليه ومن اتى
بالاعتاق فهو الواجب عليه وهذا القول يسمى قول التراجم لان الاشاعرة يروونه
عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الاشاعرة كما قال في المحصول ولما لم يعرف
قائله عبر المصنف يعني صاحب المنهاج عنه بقوله قيل وهذا المذهب باطل هذا ما
ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وقال ابن امير الحاج في التقرير ولتعاضد
الفريقان على افساده فاذا لا يسوغ نقله عن احدهما كما قال السبكي بل قال
والده لم يقل به قائل انتهى ورد هذا القول بان الوجوب يجب ان يكون
قبل الفعل حتى يمتثل اذ الامتثال بعد الوجوب لان الامتثال
بالواجب عبارة عن الاتيان بالواجب من حيث انه واجب والفعل مع
الامتثال فقبليته على الامتثال مستلزم لقبليته على الفعل واذا كان الوجوب قبل
الفعل فلا يكون متحصلا بالفعل والا يلزم تقدم الشئ على نفسه وكون الواجب
معينا بالفعل يوجب كونه متحصلا بالفعل فافهم فانه دقيق وقيل الواجب هو
واحد معين لا يختلف بل هو على تعينه لكن يسقط الوجوب عن ذمة
المكلف به اي بذلك المعين وبالاخر اي بغير ذلك المعين و
قائل هذا ايضا بعض المعتزلة كما نص عليه الامدي في الاحكام وابن الحاجب في
المختصر والمحلي في شرح جمع الجوامع واقره القاضي عضد في شرح المختصر و

الدليل لنا اي لاهل السنة من جمهور الفقهاء والاشاعرة الجواز اي جواز
ايجاب امر من امور معلومة لا بعينه من الآمر الموجب عقلاً لان الآمر الموجب
لو قال اوجبت عليك واحداً مبهماً من هذه الامور وايّا فعلت فقد اتيت بالواجب
وان تركت الجميع تذم لترك احدها من حيث هو احدها لم يلزم منه محال كذا ذكر
القاضي عضد في شرح المختصر والنص كما في الكفاية قوله تعالى فكفارته اطعام
عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة دل عليه
اي على ايجاب امر من امور معلومة كالاطعام والكسوة والتحرير لان قوله
فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون ايجاب الاطعام وعطف عليه
الكسوة والتحرير باو وهي لاحد الشيئين او الاشياء لا على التعيين فوجب حمل
النص على مدلوله اعني ايجاب امر من امور معلومة لان الصرف من المدلول انما
يكون عند امتناعه وههنا مدلوله جائز عقلا لا ممتنع هذا حاصل ما ذكره التفتازاني والجرجاني
والابهري والقراباغي في حواشيهم على شرح المختصر والمعتزلة قالوا في
نفي التخيير اي على الوجه المذكور المختار عندنا اي ايجاب امر من امور
معلومة لا نفي التخيير مطلقاً كذا ذكره السيد في حاشية شرح المختصر قال الابهري
في حاشية شرح المختصر بمعنى انه وجب على المكلف واحد مبهم من اشياء
معينة هو فوض تعيينه الى اختياره لا بمعنى انه وجب كل واحد عليه وفوض
فعل ايها شاء الى اختياره فانه غير ما ذهبوا اليه انتهى ولعله اختار هذه
العبارة تنبيها على ان مآل مذهبهم نفي التخيير اما على القول بالتعيين فظاهر
واما على القول بوجوب الكل فكذلك ايضاً لان الوجوب اذا تعلق بكل واحد معاً

فليس في الايجاب تخيير واما سقوط الباقي بفعل بعض فليس معنى التخيير هذا ما
ذكره السيد ايضا في حاشية شرح المختصر ولان غير المعين مجهول وعارضه
ميرزاجان في حاشية شرح المختصر باجماع الامة على وجوب تزويج احد
الكفوين الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة في الكفارة
بالتخيير وكل مجهول لا يكلف به اذ علم المكلف والمكلف بما به التكليف ضروري كذا
ذكر القاضي عضد في شرح المختصر وقال ميرزاجان في حاشية شرح المختصر ذكر المكلف
بالكسر وقع على سبيل الاطراد والمراد بالضروري معنى الواجب انتهى وايضا غير المعين
يستحيل وقوعه لان كل ما يقع فهو معين والمستحيل وقوعه لا يكلف به
لاستحالة التكليف بالمحال فلا يكلف به اي بغير المعين قلنا في الجواب
عما قالت المعتزلة اولا انا لا نسلم ان كل غير معين مجهول مطلق ويستحيل وقوعه انما ذلك
في غير المعين من كل وجه واما في المعين من وجه دون وجه فلا وانه اي غير المعين
في التخيير معلوم من حيث انه واجب وهو اي الغير المعين المعلوم
من حيث انه واجب مفهوم الواحد من الثلثة مثلا كما في خصال كفارة اليمين
الحاصل في ضمن كل واحد منها مع عدم خصوصية شيء من الثلثة وتعينه فاطلاق غير
المعين عليه صح لذلك لا لانه لا تعين ولا تميز له في الذهن او كلف بايقاعه غير
معين في الخارج وغير مستحيل وقوعه بهذه الحيثية بل يقع ذلك الغير المعين
بوقوع كل اي كل واحد من الثلثة مثلا منفردا او مجتمعا وانما يستحيل
وقوع الغير المعين لو كلف بايقاعه اي بايقاع غير المعين غير معين اي
من حيث هو غير معين في الخارج و المعتزلة قالوا في نفي التخيير ثانيا لو كان الواجب احدها

اى احد الامرين والتخيير فيه اى فى احدهما بين الفعل والترك تيناقضان توضيحه ما ذكره القاضى عضد وغيره فى شرح المختصر وحواشيه من انه لو كان الواجب واحدا لا بعينه من حيث هو احدهما مبهما لكان المخير فيه الجائز تركه واحدا لا بعينه من حيث هو احدهما مبهما لان الكلام فى الواجب الذى خير فيه فاذا كان الواجب الواحد المبهم كان المخير فيه ايضا الواحد المبهم فالواجب المخير فيه ان تعدد الزم التخيير بين واجب وغير واجب وهو يرفع حقيقة الوجوب كما تقول صل او كل الخبز لاستلزامه جواز ترك كل مطلقا من غير اثم اذ للمكلف ان يختار غير الواجب لكان التخيير وتركه لعدم الوجوب فى ان اتحد الزم اجتماع التخيير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم جواز الترك فى شئ واحد وانهما متناقضان قلنا فى الجواب الواجب الواحد المبهم وهو المفهوم الكلى الذى هو مفهوم الاحد الدائر فى المعينات ولم يخير فيه والمخير فيه ما صدق عليه ذلك المفهوم وهى المتعينات اى كل واحد منها لم يجب منه شئ لانه لم يوجب معينا وان كان يتادى به الواجب لتضمنه مفهوم احدهما وتعدد ما صدق احدهما اذ التعلق بمفهوم احدهما الوجوب والتخيير فلا بد ان يكون ذلك باعتبار تعدد ما صدق عليه هذا المفهوم لاستحالة تعلقهما به من حيث هو هو واستحالته من حيث صدقه على شئ واحد وهذا التعدد يا بى كون متعلق الوجوب والتخيير واحدا معينا فاذا التعلق بمفهوم احدهما باعتبار تعدد ما صدق عليه الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكانه قد قيل اوجبت عليك احدهما وخيرتك بترك احدهما وليس هذا الايجاب والتخيير

بالقیاس الی ہذا الکلی فی نفسہ بل معناہ ان ایہما فعلت جاز لک ترک الباقی وای اثنین ترکت وجب علیک الثالث فلیس شیٔ معین من الثلثۃ موصوفا بجواز الترک علی التعیین او بالوجوب علی التعیین بل کلواحد یصلح علی البدل بہذا تارۃ وبذلک اخری ولیس التخییر بین الواجب وغیر الواجب بہذا المعنی ممتنعا انما الممتنع التخییر بین واجب قد اتصف بالوجوب علی التعیین وبین غیر واجب اتصف بعدم الوجوب علی التعیین کالصلوۃ واکل الخبز واستوضح ذلک بما اذا حرم الشارع واحدا من الامرین واوجب واحدا منہما ان ذلک لایتصور بالقیاس الی نفس المفہوم الکلی بل معناہ ان ایہما فعلت حرم الآخر وایہما ترکت وجب الآخر فقد خیر ہہنا بین واجب ومحرم ولم یقدح ذلک فی الواجب ولم یرفع حقیقۃ الوجوب کذا ذکرہ السید فی حاشیۃ شرح المختصر فقد وضح ما قال المصنف رحمہ اللہ و ذلک ای وجوب المبہم مع التخییر فی المتعینات جائز کوجوب احد النقیضین مع امکان کل منہما ای النقیضین فانہ جائز واقع والمعتزلۃ قالوا ثانیا الوجوب بالجمیع ای بجمیع الامور المعلومۃ فی المخیر کالواجب علی الجمیع ای علی جمیع المکلفین فی الواجب علی الکفایۃ حاصلہ قیاس الواجب المخیر علی الواجب بالکفایۃ بان الواجب بالکفایۃ واجب علی کلواحد علی ما ہو المختار عندکم ویسقط بفعل البعض لانہ یسقط وجوبہ عن کلواحد بفعل غیرہ وکذا الواجب المخیر یکون کلواحد من الامور المعلومۃ واجبا ویسقط وجوب کلواحد بفعل غیرہ فان المقتضی للحکم بشمول الوجوب فیہما ای فی الواجب المخیر والواجب علی الکفایۃ والامر الجامع المشترک بینہما واحد وھو:

اى المقتضى حصول المصلحة اى مصلحة الفعل الواجب بمبهم فتحصل مصلحة الفعل الواجب على الكفاية بصدوره عن بعض المكلفين مبهما وتحصل مصلحة الواجب المخير بفعل احد الامور مبهما قلنا فى الجواب ان قياس الواجب المخير على الواجب بالكفاية قياس مع الفارق لان فى الكفاية مانع عن الوجوب على واحد مبهم وهو تاثيم واحد لا بعينه وفى المخير ليس بمانع عن وجوب واحد مبهم اذ وجوب واحد مبهم يستلزم تاثيم واحد معين بترك واحد لا بعينه لا تاثيم واحد لا بعينه وتاثيم واحد لا بعينه غير معقول بخلاف التاثيم بترك واحد من الامور لا بعينه فانه معقول فعدلنا عن الوجوب على واحد مبهم فى الكفاية لمانع لا يوجد فى المخير وحاصله على ما ذكره السيد فى حاشية شرح المختصر ان علة الحكم لشمول الوجوب فى الكفاية ليست ما ذكرتم فقط بل ذلك مع استحالة تاثيم واحد من المكلفين وفى المخير قد فقد الجزء الثانى فلا يتم القياس انتهى وبيانه على ما ذكره الابهرى فى حاشية شرح المختصر ان الوصف الذى ذكرتم وهو حصول المصلحة بواحد مبهم انما يقتضى ظاهرا كون ما يتعلق به الوجوب من المحكوم عليه وبه واحدا مبهما لا كل واحد فالمقتضى للوجوب على كل واحد فى الكفاية هو هذا الوصف مع انضمام ضرورة دعت الى مخالفة الظاهر اليه وذلك لان الوجوب على واحد مبهم يقتضى تاثيم واحد مبهم وهذه الضرورة ليست موجودة فى الفرع وهو الواجب المخير اذ التاثيم لشخص معين بترك واحد مبهم من امور معينة معقول فلا يعدل عنه انتهى والمعتزلة القائلون لوجوب الواحد المعين عند الله تعالى دون الناس المتعين

بفعل المكلف قالوا في الاستدلال بان الله تعالى علم ما يفعله المكلف لشمول علمه تعالى له فيكون هو الواجب عليه في علمه لان ما يفعله فهو ای ما يفعله الواجب عليه اتفاقا واما فعل فقد اتى بالواجب اتفاقا كذا ذكر القاضي عضد في شرح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية دعوى الاتفاق مما لا يساعده الخصم قلنا في الجواب ان ما يفعله هو الواجب لكونه اى لكون ما يفعله احدها اى احد الامور لا بخصوصه اى لا لخصوصية ما يفعل من كونه اطعاما او كسوة او اعتاقا مثلا لانا نقطع بان الخلق فيه سواء والواجب على زيد هو الواجب على عمرو ولا تفاوت في ذلك بين المكلفين الا باعتبار الاختيار دون التكليف والزاعمون ان الواجب في المخير هو واحد معين عند الله لا يختلف قالوا في الاستدلال اولا يجب ان يعلم الامر الواجب فيكون الواجب معلوما لله تعالى فيكون الواجب معينا عنده تعالى ضرورة ان كل معلوم متعين في نفسه ممتاز في نفسه والمبهم الغير المعين لا يعلم قلنا في الجواب ان الله تعالى الآمر يعلمه اى يعلم الواجب حسب ما اوجبه اى مطابقا لما اوجب هو تعالى ذلك الواجب فان العلم تابع للمعلوم فاذا اوجب واحدا مبهما غير معين من الامور وجب ان يعلمه كذلك اى واحدا مبهما والا لم يكن عالما بما اوجبه ولا ابهام في المفهوم الواحد المبهم من الامور فانه معين وانما الابهام في مصاديقه وقالوا في الاستدلال ثانيا بانه لو اتى المكلف بالكل اى بكل الامور معا اى على سبيل الاجتماع فالامتثال بامر الآمر اما بالكل اى باتيان مجموع تلك الامور فيجب الكل اذ الامتثال هو الاتيان

بالمامور الواجب او الامتثال بكل واحد من تلك الامور على انفراده فيلزم
تعدد العلل التامة على معلول واحد وهو الامتثال او الامتثال
بواحد لا بعينه اى غير معين وهو اى الواحد لا بعينه غير موجود فى
الخارج والامتثال لا يكون الا بالموجود لان المعدوم لا يمكن اتيانه فتعين المعين
للامتثال فعلم ان الواجب هو المعين اقول فى الجواب باختيار الشق
الاول وهو الامتثال بالكل وما قالوا انه يلزم وجوب الكل على هذا الشق فهو
ممنوع لانه لا يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل وانما يلزم
وجوب الكل لو لم يكن الامتثال بكل اى بكل واحد بدلا لكل انما يكون
اجتماعا وههنا ليس كذلك لانه اذا اتى بواحد منها يكون ممتثلا ايضا الا ترى ان
عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا اعدم الجزءان كان
المجموع من عدمى الجزئين هو العلة التامة لعدم الكل فيجوز ان يكون
كل واحد من الواحد والمجموع علة للامتثال فيحصل الامتثال بالواحد وبالمجموع
ايضا واجاب القاضى البيضاوى فى المنهاج عن الاستدلال الثانى بان
الامتثال بكل يعنى باختيار الشق الثانى وهو الامتثال بكل واحد من تلك الامور
وما قالوا على هذا الشق من لزوم تعدد العلل فهو مدفوع بان تلك الامور
ليست عللا حقيقية للامتثال بل هى علل شرعية ومعرفات محضة لا مؤثرات ولا
استحالة فى تعدد العلل الشرعية واجتماع معرفات على معرف واحد كالعالم
المعرف للصانع وانما المستحيل تعدد العلل الحقيقية والعلة الحقيقية هو الواجب
سبحانه وتعالى ولا تعدد فيه اصلا وفيه نظر ظاهر بان سبب

امتناع تعدد العلل کما ہو فی العلل الحقیقیة موجود فی العلل الشرعیة فالقول باستحالة التعدد فی العلل الحقیقیة دون العلل الشرعیة تحکم واوستاذ الاوستاذ مولانا بحر العلوم قال لان ہذا المعرف اسوة بالعلل العقلیة ویلزم من الامتناع فیہا الامتناع ہہنا وہذا مناف لما سیحقق المصنف من تجویز تعدد العلل فی باب القیاس انتہی والواجب ان کان لادائہ وقت مقدر شرعاً فموقت کالصلوٰة والا فمطلق وغیر موقت کالزکوٰة فانہا تجب بعد حولان الحول ولیس لادائہا وقت مقدر وہذا تقسیم لوقت الواجب الموقت فیقال الوقت فی الواجب الموقت اما ان یفضل ذلک الوقت عن الواجب الموقت بان یمکن ان یؤدی الواجب ویبقی قدر من الوقت فیسمی ذلک الوقت ظرفا لکونہ محلا للواجب ومو سعاً لتوسعہ ویسمی ذلک الواجب ایضاً موسعا کوقت الصلوٰة وہو ای ذلک الوقت الفاضل سبب للوجوب ای وجوب ذلک الموقت کالصلوٰة اذ السبب ہو المفضی الی الشیٔ والمعرف لہ والوقت کذلک کما ان وقت الصلوٰة اذا جاء وجبت الصلوٰة ولا تجب قبلہ وظرف للمؤدی کالصلوٰة وشرط للاداء ای لاداء ذلک الواجب الموقت کالصلوٰة فان اداء الصلوٰة مثلاً لا یحصل الا بوقتہا وبانعدام الوقت ینعدم اداء الصلوٰة ولا نعنی بالشرط الا ہذا وہو ای کون الوقت شرطا للاداء الحکم فی کل واجب موقت ولیس المظروف عین المشروط لان المشروط الاداء والمظروف المؤدی کالصلوٰة والاداء غیر المؤدی وما قال ابن الہمام فی التحریر اثبا تا لاتحاد المشروط والمظروف ونفیا لتغایرہما المراد بالاداء الفعل المفعول ای الفعل الذی یفعل وہو المؤدی فیتحد ان

اى فيتحد المشروط والمظروف لا فعل الفاعل بالمعنى المصدرى لانه
اى فعل الفاعل بالمعنى المصدرى اعتبارى كسائر المعنى المصدرية لا وجود له
اى للاعتبارى فى الخارج والمشروط لا بد له ان يكون موجودا فى الخارج فندفع
لان الحادث كفعل الفاعل بالمعنى المصدرى وان كان اعتباريا يصلح
للمشروطية فلا نسلم ان المشروط لابد له ان يكون موجودا فى الخارج
واما ان يساوى ذلك الوقت الواجب الموقت فيسمى ذلك الوقت
معيارا له لوجود الواجب فيه ومضيقا لعدم توسعه ويسمى ذلك الواجب
الموقت ايضا مضيقا وهو اى الوقت المساوى قد يكون سببا للوجوب
كرمضان اى كشهر رمضان فانه سبب لوجوب صومه عليّن
رمضان شرعا اى من جانب الشارع لفرض الصوم اى لاداء الصوم
المفروض فلم يبق غيره اى غير الصوم المفروض مشروعا فى رمضان
فلا يشترط نية التعيين بالفرض لادائه بل يصح الصوم المفروض
بنية مباينة كالنفل والواجب الآخر عند الحنفية خلافا للجمهور منهم الائمة
الثلاثة فان عندهم لا يصح بنية المباين وقال ابن الهمام من الحنفية مذهب الجمهور
هو الحق والمصنف فى الحاشية وعليه الا بنية المسافر فانه يشترط
بنية المسافر للترخيص للمسافر فى الصوم فرمضان فى حق المسافر
شعبان فلا يصح صوم رمضان من المسافر بدون التعيين كما لا يصح صوم رمضان
من المسافر فى شعبان بدون التعيين فلا يتادى صوم رمضان عن المسافر
بنية واجب آخر او النفل فى رواية الحسن عن ابى حنيفة وهو المختار ويتادى

فی روایة ابن سماعة عنه وهو الصحیح وقال ابو الحسن الکرخی وصاحب الهدایة بالتسویة بین المسافر والمریض ورجحه المصنف فی الحاشیة وقال شمس الائمة السرخسی وفخر الاسلام وصاحب المنار بالفرق بین المسافر والمریض فعندهم ان نوی المریض نفلا او واجبا آخر لم یقع عما نوی بل یقع عن رمضان وقد لا یکون الوقت المساوی سببا للوجوب کالنذر المعین فان وقته لیس سببا للوجوب بل سببه النذر مثلا قال علی ان اصوم غدا فهذا الغد وقت الصوم المنذور وهو واجب فیه حتی لو ادی فی غیره کان قضاء ولیس الغد سببا لوجوب الصوم اذ هو لا یفضی الیه وانما المفضی الیه النذر وهو قوله علی ان اصوم غدا فیتادی النذر المعین بمطلق النیة من غیر تقیید بالنذر مثل النیة بقوله اصوم الیوم و نیة النفل مثل النیة بقوله اصوم الیوم نفلا الا فی روایة غیر مختارة لانه کان للناذر فی ذلک الیوم صوم واحد وکان له ان یصفه بصفة النفلیة وغیرها و لما نذر صار واجبا فلا یتصف بالنفلیة ولا یصح غیره حتی یتصف بالنفلیة فهذا الیوم بالقیاس الی النفل کاللیالی بالقیاس الی الصیام کلها فتلغو نیة النفلیة وتبقی نیة الصوم فی هذا الیوم ومصداقه لیس الا المنذور فیصح ولا یتادی النذر المعین بنیة واجب آخر کالقضاء والکفارة بلا خلاف بخلاف رمضان فانه یتادی بکل نیة حتی بنیة واجب آخر ایضا فرقا بین ایجابه تعالی کما فی صوم رمضان وایجاب العبد کما فی الصوم المنذور وحاصله ان تعیین الوقت للمنذور انما حصل من جهة الناذر فله ان یغیره بما هو مساوله فی المرتبة ولا یصرف الا الی عینه بل یتعین

بوقت آخر بخلاف تعيين الوقت لصوم رمضان فانه حصل من جهة الشارع فهو
ثابت لا مجال للعبد ان يغيره ويرد تعيين الشارع والحج ذو شبهين
اى مشابهتين بالمعيار والظرف فانه اى الشان لا يسع فى عام
واحد الا حج واحد فهو كالمعيار الذى لا يسع فى وقته الا واجب واحد ولا يستغرق
فعله اى فعل الحج وقته اى وقت الحج الذى هى اشهر الحج شوال و
ذو القعدة والعشرة الاولى من ذى الحجة والاحرام كما يكون من اول الشهر كذلك يكون
من اوسطه وآخره فيجوز ان يحج من ذى الحجة فيفضل شوال وذو القعدة فوقت الحج
كالظرف الذى وقته يفضل عنه واطلق المعيار والظرف ههنا على الواجب
الموقت الذى وقته معيار وظرف وهو الحج لا على الوقت ومن ههنا اى
من اجل شبهه بالمعيار والظرف تادى فرضه اى فرض الحج بمطلق
النية كما ان الواجب الموقت بالوقت المعيار يتادى بمطلق النية ويقع
عن النفل اذا نواه اى النفل كما ان الصلوة التى هى موقت بالوقت
الظرف تقع عن النفل اذا نواه مسئلة اذا كان الواجب موسعا
اى كان وقته ظرفا فجميع الوقت وقت لادائه اى لاداء ذلك الواجب
عند الجمهور نص عليه ابن الحاجب واختاره وهو مختار الامام واتباعه قاله
الاسنوى فى شرح المنهاج ففى اى جزء اوقعه المكلف فقد اوقعه فى وقته
فيتخير ان ياتى فى اى وقت شاء من وقته المقدر ولا يترك فى كل الوقت
قال القاضى ابو بكر الباقلانى واكثر الشافعية من المتابعين للقاضى
ابى بكر الواجب فى الواجب الموسع فى كل وقت اى فى كل جزء

من وقته الظرف الفعل ای ایقاع الفعل الواجب فیہ او العزم ای
ارادۃ اداء الفعل الواجب بدلا عن الفعل الواجب ویتعین الفعل
آخرا ای فی آخر الوقت اذا بقی من الوقت قدر ما یسع الفعل یعنی التخییر
بین الفعل والعزم الی ان یسع الوقت واما اذا تضیق بانقضاء اکثرہ فالفعل
یتعین والعزم لا یکفی وہذا القول نقلہ البیضاوی فی المنہاج عن المتکلمین
ونقل الامام فی آخر المسئلۃ انہ قول اکثر اصحابنا واکثر المعتزلۃ وکذلک فی
المنتخب واختارہ الآمدی ولاصحاب الشافعیۃ فیہ وجہان حکاہما الماوردی
فی الحاوی وغیرہ والصحیح ہو الوجوب صححہ النووی وغیرہ فی شرح المہذب
وغیرہ ونقل الاصفہانی شارح المحصول عن القاضی عبد الرب المالکی انہ
قول اکثر الشافعیۃ والقائلون بالعزم بدل الفعل لا یوجبون تجدید العزم
فی کل جزء من اجزاء الوقت بل العزم الاول ینسحب ای یمتد
انسحاب النیۃ فی سائر العبادات الطویلۃ کالصوم فان النیۃ الواحدۃ فیہ
من اول النہار الی آخرہ کافیۃ لہ ولذلک یصح الصوم مع النوم ولا تجب ان تجدد
فی کل وقت کذلک العزم الواحد کاف من اول الوقت الی ان تضیق ولا یجب
تجدیدہ فیجب علی المکلف ان یشرع الصلوۃ فی اول الوقت فان لم یصلہا فعلیہ
ان یعزم علی ان یفعل فی ہذا الوقت الی ان تضیق ولا یجب علیہ تجدید العزم بل ہذا
العزم الواحد کاف الی التضیق واذا بلغ التضیق وجب الفعل قال امام الحرمین
فی البرہان والذی ارادہ انہم لا یوجبون تجدید العزم فی الجزء الثانی فلا یردہ
اوردہ البیضاوی فی المنہاج ان البدل وہو العزم فی کل جزء من الوقت

متعدد لتعدد اجزاء الوقت والمبدل هو الفعل واحد وما عهد في الشرع تعدد
البدل مع توحد المبدل فلا يجوز كون العزم بدلا عن الفعل ووجه عدم الورود انا
لا نسلم تعدد البدل فانه لم ينص عليه فيجوز ان يكون واحد منسحبا انسحاب النية
واما اذا وجد العزمان فليس كل بدلا بالذات بل البدل احدهما الموجود في
ضمنهما كما في خصال الكفارة اذ خصوص الاول والثاني لا دخل له في البدلية
على ان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء اي اجزاء الوقت ولا شك ان
تلك الايقاعات واجبة بدلا فانه ان لم يوجد في اول الوقت فيجب الايقاع الثاني
وهكذا وكذا اعزامها متعددة فتساوى الايقاعات الاعزام فكون المبدل
واحدا ممنوع اذ الفعل المبدل باعتبار الايقاعات متعدد كالعزم الذي هو
البدل ق نقل عن بعض الشافعية نقله الامام في المعالم والمحصول
والمنتخب والبيضاوي في المنهاج والقاضي عضد في شرح المختصر وقال
الاسنوي في شرح المنهاج وهذا القول لا يعرف في مذهبنا ولعله اسس
عليه توجيه الاصطخري حيث ذهب الى ان وقت العصر والعشاء والصبح يخرج
بخروج وقت الاختيار نعم نقله الشافعي في الام عن المتكلمين فقال وقال قوم
من اهل الكلام وغيرهم ممن يفتي بقولهم ان الوجوب في الحج على الفور وان وجوب
الصلوٰة مختص باول الوقت حتى لو اخره عن اول وقت الامكان عصى بالتاخير
ايضا وهذا يحتمل ان يكون سبب هذا الغلط وقيل بل عن بعض المتكلمين وكلمة
بل للترقي لا للاضراب وفي التقرير عن الكشف الكبير وهو قول بعض اصحابنا
العراقيين وقته اولها اي اول الوقت فان اخره اي اخر ذلك الواجب

لموقت عن اول الوقت فقضاء ای فلا یتاتی بذلک لو اجب الموقت
فی غیر اول الوقت قضاء لا اداء و نقل عن بعض الحنفیۃ نقلہ الامدی
فی الاحکام و ابن الحاجب فی المختصر و غیرہم فی اسفارہم انہ لیس وقتہ جمیع وقتہ
ولا اولہ بل وقتہ اخرہ ای اخر الوقت فان قدمہ ای قدم ذلک
الواجب الموسع علی آخر الوقت واداہ فی اول الوقت مثلاً فنفل ای فما قدمہ
نفل یسقط بہ ای بھذا النفل الفرض عن الذمۃ کالوضوء قبل الوقت و
کتعجیل الزکوۃ قبل وجوبہا و قد ذکر امام الحرمین فی البرہان ما یقتضی ان تقع الصلوۃ
نفسہا واجبۃ ویکون التطوع فی التعجیل کمن عجل دینا او زکوۃ وقال ابن الہمام فی
التحریر ما محصلہ ان ما نقل عن بعض الشافعیۃ وما نقل عن بعض الحنفیۃ لیس معروفا
عندہم وفی التقریر شرح التحریر وقطع الشیخ سراج الدین الہندی بان المعزو الی
بعض الحنفیۃ لیس صحیحا عنہم قلت یعکرہ ما فی اصول الروحۃ للشیخ ابی بکر الرازی
بعد حکایۃ ما عن البلخی وقال غیرہ من اصحابنا ان الوجوب فی مثلہ متعلق باخر الوقت
وذکر بحر العلوم فی شرح ہذا الکتاب نسب فی المنہاج ہذا القول الی ابی حنیفۃ
وہذہ النسبۃ غلط انتہی وقال الاسنوی فی شرح المنہاج وہذا المذہب باطل
لان التقدیم لا یصح بنیۃ التعجیل اجماعاً کما قال ابن التلمسانی فی شرح المعالم
فبطل کونہ تعجیلا انتہی وقال ابو الحسن الکرخی کونہ نفلا یسقط بہ الفرض
انما ہو اذا لم یبق المکلف علی صفۃ التکلیف الی آخر الوقت بان یجن او یموت
واما ان بقی بصفۃ التکلیف الی اخر الوقت کما کان
بہذہ الصفۃ فی اول الوقت فما قدمہ واجب لا نفل وہذا حاصل

عبارۃ الآمدی وابن الحاجب وصاحب المنهاج وصاحب الحاصل وابن الہمام ومقتضاہ ان صفۃ التکلیف لو زالت بعد الفعل وعادت فی آخر الوقت یکون ما قدمہ نفلا مسندو بالانہ شرط بقاء المکلف بصفۃ التکلیف الی آخر الوقت لکونہ واجبا وقال الاسنوی فی شرح المنهاج ان الآتی بالصلوٰۃ فی اوّل الوقت ان ادرک آخر الوقت وہو علی صفۃ التکلیف کان ما فعلہ واجبا و ان لم یکن علی صفتہ بان کان مجنونا او حائضا او غیر ذلک کان ما فعلہ نفلا ہکذا فی المحصول والمنتخب وغیرہما ومقتضی ذلک ان صفۃ التکلیف لو زالت بعد الفعل وعادت فی آخر الوقت یکون ما قدمہ واجبا ونقل الشیخ ابو اسحٰق فی شرح اللمع عن الکرخی ان الوجوب تعلق بوقت غیر معین وتعیین بالفعل ففی ای وقت فعل یقع الفعل واجبا ونقل عنہ القولین معا الآمدی فی الاحکام وذکر ابن امیر الحاج فی التقریر شرح التحریر وفی المیزان عن الکرخی ثلث روایات احدہا ہذہ والثانیۃ ما قبلہا یعنی ما نقل عن بعض الحنفیۃ قال وہذہ الروایۃ مہجورۃ والثالثۃ وہی روایۃ الجصاص عنہ ان الوقت کلہ وقت الفرض وعلیہ ادارہ فی وقت مطلق من جمیع الوقت وہو مخیر فی الاداء وانما یتعین الوجوب بالاداء او تضیق الوقت بان ادی فی اولہ یکون واجبا وان اخر لا یأثم بالتاخیر عنہ ثم قال وہذہ الروایۃ ہی المعتمد علیہا انتہی فان قلت اذا لم یبق آخر الوقت علی صفۃ التکلیف فلا یتحقق الوجوب فی شانہ حتی یسقط قلت لیس المراد انہ تحقق ہہنا وجوب ثم سقط اذ عندہم لم یتحقق الوجوب الا باخر الوقت بل المراد انہ لم یتحقق فی شانہ الوجوب حتی یمکن ان یقال تعلق الوجوب لازلی بفعلہ یسقط واورد علی الکرخی

نہ لمالم یصر الفعل واجبا عندہ الا بالجزء الاخیر من الوقت فلیس المقدم واجبا
قول یمکن ان یقال مرادہ ان ما فعلہ کان موقوفا ویصیر واجبا بعد حصول الجزء
الاخیر وقد اجیب بان الکرخی لعلہ لا یقول بکون وقت الوجوب الا فی مثل ہذہ
الصورۃ بل یکون وقتہ الوقت الذی ادی فیہ الواجب کذا ذکر الفاضل
میرزا جان فی حاشیۃ شرح المختصر و الدلیل لنا علی مذہب الجمہور المختار لنا
وہو ان جمیع الوقت وقت لادائہ ان الامر الحاکم وسع وقت الفعل لانہ
ی المکلف لو اتی الفعل فی ای جزء من اجزاء الوقت لا یعد المکلف عاصیا
لعدم اتیان الفعل بالاجماع ای بالاتفاق لعلماء المجتہدین والتعیین
ای تعیین جزء من اجزاء الوقت کاول الوقت او آخرہ للاداء تضییق مناف
لتوسعۃ الامر الحاکم والتخییر بین الفعل والعزم زیادۃ علی النصوص الواردۃ فی
ایجاب الفعل الواجب کقولہ تعالی اقم الصلوۃ لدلوک الشمس الی غسق اللیل فانہا
لا تعرض فیہا لتعیین جزء من اجزاء الوقت ولا للتخییر بین الفعل والعزم بل ظاہرہا
ینفی التعیین والتخییر ضرورۃ دلالتہا علی وجوب الفعل نفسہ وعلی التساوی نسبتہ
الی اجزاء الوقت فیکون القول بالتعیین والتخییر المذکورین زیادۃ بلا دلیل
والزیادۃ نسخ والنسخ بلا دلیل باطل واستدل علی مذہب الجمہور المختار لنا ایضا
برد مذہب الباقلانی واکثر الشافعیۃ بان المصلی فی غیر الوقت الآخر
کاول الوقت واوسطہ ممتثل ای مطیع لامر الصلوۃ لکونہ ای المصلی المذکور
مصلیا قطعا بلا شک لا لکونہ ای لیس ممتثلا لکون المصلی المذکور آتیا
باحد الامرین من الفعل والعزم کما ہو مذہب القاضی واکثر الشافعیۃ

قولہ ومرادہ بالوجوب الخ ... [illegible]

والامتثال انما يكون بايقاع الواجب وفعل الصلوٰة هو الواجب واذ هو واقع عن الواجب فی کل وقت فکل الوقت وقت لادائه وانما قید بغیر الاخر لان مذهب القاضی ابی بکر ان الآخر متعین للفعل والا فالدلیل تام علی تقدیر الاطلاق ایضا وحاصله علی تقدیر الاطلاق ان المصلی فی کل وقت ممتثل لکونه مصلیا ، وربما تمنع المقدمة القائلة ان المصلی ممتثل لکونه آتیا باحد الامرین فانه عین مذهب المخالف والمانع ابن الهمام فی التحریر فقیل فی حواشی شرح المختصر للسید ومیرزاجان انها ای المقدمة المذکورة مجمع علیها اجماعا قطعیا فلا یصح منعها اذ منع المقدمة الاجماعیة القطعیة باطل اقول الاجماع علی الامتثال بها ای بالصلوٰة بخصوصها ای الصلوٰة خاصة دون العزم فی کل جزء من اجزاء وقت الصلوٰة فرع الاجماع علی وجوبها ای وجوب الصلوٰة فیه ای فی کل جزء من اجزاء وقتها لان الامتثال انما یکون بایقاع الواجب وقد تقدم الخلاف فیه ای فی وجوب الصلوٰة فی کل جزء کما عرفت فی ذکر المذاهب فلا اجماع علی وجوب الصلوٰة فی کل جزء فکیف یتحقق الاجماع علی الامتثال بها بخصوصها فی کل جزء فتامل لعله اشارة الی منع کون الاجماع علی الامتثال بالصلوٰة فرعا للاجماع علی وجوبها استندا بان الامتثال فی وقت اعم من الوجوب فی ذلک الوقت فان الامتثال قد یکون باداء الواجب قبل وجوبه کالوضوء قبل دخول وقت الصلوٰة ثم اقول فی جواب هذا الاستدلال الخصم المخالف لمذهب الجمهور لا یقول بالبدلیة بین الفعل والعزم من الطرفین بان

یکون الفعل بدلا من العزم والعزم بدلا من الصلوٰة حتے یکون کل من البدل والمبدل منہ اصلا وخلفا کخصال الکفارۃ بل الخصم یقول الفعل اصل والعزم خلف بدون العکس کالوضوء والتیمم فالامتثال بالصلوٰۃ بخصوصہا لکونہا اصلا لا یضرہ ای لا یضر الخصم کما ان الامتثال بوضوء المعذور لکون الوضوء اصلا لا یضر وجوب التیمم علیہ بدلا من الوضوء ومعنے البدلیۃ ان الواجب انما ہو الفعل فی کل وقت لکنہ ان لم یفعل فعلیہ العزم الی ان یتضیق و القاضی واکثر الشافعیۃ قالوا فی الاستدلال انہ ثبت فی الفعل والعزم حکم خصال الکفارۃ وہو انہ لو اتی باحدہما ای الفعل والعزم اجزاہ ای کفے احدہما المکلف ولو اخل بہما ای بترک الفعل والعزم عصی التارک المخل وذلک معنی وجوب احدہما فثبت وجوب احدہما قلنا جواب ہذا الاستدلال العصیان علی تقدیر الاخلال بہما ممنوع کیف لتیر اما لا یوجل فی اول الوقت الفعل ارادتہ ای ارادۃ الفعل ولا یلزم العصیان ولو قیل فے رد ہذا الجواب المراد ای مراد المستدل من العزم عدم ارادۃ الترک لا ارادۃ الفعل ولا شک فی عصیان من اراد ترک الصلوٰۃ مثلا فی اول الوقت او آخرہ فمنع العصیان غیر مسموع قلنا فے جواب ہذا الرد سلمنا ان العزم بالمعنے المذکور واجب لکنہ ہو من احکام الایمان ای من لوازم الایمان درداد فہ لا دخل فیہ للوقت اذ المؤمن یجب علیہ ان لا یرید الترک فیثبت مع ثبوت الایمان سواء دخل وقت الفعل الواجب ولم یدخل الا تری لو اخل بالعزم بان اراد الترک عصے وان لم یدخل الوقت ای وقت الفعل الواجب فافہم فانہ دقیق

حاشیہ: قولہ ارادۃ الترک ... ان الاخلال ... فی قول ... الارادۃ والقصد ... ای الایمان ... احکام الایمان ... ینتفی ... [illegible]

و قیل فی البدیع وہو کتاب فی الاصول لابطال مذہب القاضی واکثر الشافعیۃ
انہ لو کان العزم بدلاً عن الفعل یسقط بہ ای بالبدل الفعل المبدل
کسائر الابدال فانہا تسقط بہا المبدلات کالتیمم فانہ یسقط بہ الوضوء ولیس
کذلک ہہنا فان الصلوٰۃ لا تسقط حتی قال انہ یتعین آخرا والجواب عما قیل
فی البدیع منع الملازمۃ فی قولہ انہ لو کان العزم بدلا یسقط بہ المبدل
بانا لانسلم لزوم سقوط المبدل لکون العزم بدلاً بل نقول اللازم
سقوط الوجوب ای وجوب المبدل عند کون العزم بدلا وقد التزموہ
ای سقوط الوجوب فی تلک الحین واما فی الآخر فلا بدل وبعض
الحنفیۃ قالوا فی الاستدلال برد مذہب بعض الشافعیۃ لو کان
الفعل واجبا اولا ای فی اول الوقت عصی المکلف بتاخیرہ ای
بتاخیر الفعل عن اول الوقت لانہ ترک الواجب وہو الفعل فی وقتہ وہو
اول الوقت فثبت انہ واجب فی آخر الوقت قلنا فی الجواب عن
استدلال بعض الحنفیۃ لزوم العصیان بتاخیر الفعل عن اول الوقت لکون
الفعل واجبا فی اول الوقت ممنوع وانما یلزم العصیان بالتاخیر
لو کان الفعل الواجب فی اول الوقت مضیقا ولم یجب الفعل ہہنا مضیقا
بل انما وجب موسعا فلا عصیان لتوسع وقتہ فالاداء فی آخرہ کالاداء فی اولہ
فی عدم العصیان مسئلۃ السبب فی الواجب الموسع الجزء الاول
من الوقت عینا بعینہ بلا انتقال السببیۃ الی جزء آخر من الوقت عند الشافعیۃ
وہو مختار ابن الہمام من الحنفیۃ للسبق ای لسبق الجزء الاول علی سائر الاجزاء لعدم تجزیء

ف قولہ والا لو کان
ای لو لم یکن الفعل واجبا
فی اول الوقت بل وجوبہ
فی آخرہ الاول
ای الجزء الاول المعین
بحیث لا ینتقل السببیۃ
منہ الی غیرہ

وعند عامة الحنفية ليس السبب فى الواجب الموسع الجزء الاول عيناً بل السبب فيه الجزء الاول موسعاً اى منتقلا سببيته من الجزء الاوّل الى ما بعده وهكذا الى الجزء الآخر من الوقت كالمسبب فانه موسع من اول الوقت الى آخره حاصله ان الجزء الاول ان اقترن به اداء الفعل استقر عليه السببية وان لم يقترن به اداء الفعل انتقلت السببية الى الجزء الثانى فان اقترن بالجزء الثانى الاداء فهو السبب وان لم يقترن به الاداء انتقلت السببية من الجزء الثانى الى الجزء الثالث وهكذا الى الجزء الآخر وعندنا فالسبب الجزء الاوّل موسعا اى منتقلا سببيته منه الى ما اى الى جزء من الوقت يسع ذلك الجزء الاداء اى اداء الفعل الواجب ويمكن الاداء فيه لا الى الجزء الآخر من الوقت فمن صار اهلا للصلوة فى الجزء الذى لا يسعها تجب عليه الصلوة عند عامة الحنفية ولا تجب عليه الصلوة عند زفر رحمه الله قال السيد فى حاشية شرح المختصر عند زفر تستقر السببية على هذا الجزء اى الجزء الذى يبقى من الوقت بقدر ما يسع الفعل فيه ولا تنتقل منه الى ما بعده وعند الائمة الثلثة تنتقل هكذا الى الجزء الآخر انتهى وبعد الخروج اى خروج الوقت وانقضاء كله فالكل فالسبب للفعل وقضائه كل الوقت بالاتفاق وروى عن ابى اليسر ان الجزء الاخير من الوقت متعين للسببية حينئذ اى حين خروج الوقت كله واستدل على مذهب عامة الحنفية بالاجماع اى الاتفاق على الوجوب اى وجوب الصلوة من اسلم او بلغ فى وسط الوقت فلو كان السبب هو الجزء الاوّل عيناً لا تجب الصلوة عليه

له قوله موسعا اى [illegible] ... الى الجزء الآخر ... [illegible]

لك قوله بدل [illegible] ... عند الجزء الاول ... الاجزاء الباقية من الوقت ... [illegible]

فعلم ان کلا من الاجزاء سبب کالاول وانہ لیس سببا عینًا فہو سبب علی الانتقال ویمکن ان یقال فی جواب ہذا الاستدلال انہ ای وسط الوقت الذی اسلم الکافر و بلغ الصبی فیہ الجزء الاول من الوقت فی حقہما ای سفی حق الکافر الذی اسلم والصبی الذی بلغ فصار السبب ہو الجزء الاول فتدبر لعلہ اشارۃ الی رد الجواب بان الشافعیۃ انما یقولون بسببیۃ الجزء الاول من الوقت لا السببیۃ اول الاوقات بالنسبۃ الی المدرک فلیس الوسط باول الاجزاء الذی ہو السبب عند الشافعیۃ **فرع** علی مذہب عامۃ الحنفیۃ صح عصر یومہ ای یوم العصر فی الوقت الناقص وہو وقت تغیر الشمس لان السببیۃ قد انتقلت الیہ فنقصانہ اوجب ناقصا وادی کما وجب ولا یصح عصر امسہ ای لا یصح قضاء عصر الیوم الآخر لان سببہ ای سبب عصر الامس ای الجملۃ ای مجموع الوقت ناقص من وجہ ای من جہۃ اشتمالہ علی الناقص وہو الوقت الآخر وکامل من وجہ فالواجب بہ لا یکون ناقصا من کل وجہ فلا یتادی عصر الامس الذی سببہ ناقص من وجہ و کامل من وجہ بالناقص من کل وجہ وہو الوقت الاخر الذی ہو ناقص من کل الوجوہ واعترض علی دلیل عدم صحۃ عصر الامس فی الناقص بلزوم صحتہ ای عصر الامس اذا وقع بعضہ ای بعض عصر الامس فی الوقت الناقص و بعضہ ای بعض عصر الامس فی الوقت الکامل فانہ ادی کما وجب لان السبب جملۃ الوقت ومتضمن للکامل والناقص فیکون الواجب ایضا کذلک مع انہ لا یصح فعدل عن الجواب

السابق الى الجواب بقولنا ان الكل من الوقت كامل لان الوقت الكامل في الكل لما كان اكثر من الناقص فحكم على الكل بحكم الاكثر اعتباراً بالغلبة اى غلبة الاجزاء الكاملة اذ للاكثر حكم الكل فلا نسلم ان الكل ناقص من وجه فالواجب به اى بالكل كامل من كل وجه فيجب اداء عصر الامس كما وجب اداء بعضه في الكامل مع بعضه في الناقص لا يصح و اذا اندفع الاعتراض المذكور بالعدول فورد على الدليل المذكور الاعتراض بانه من اسلم في الجزء الناقص من الوقت فلم يصل صلوة العصر فيه اى في هذا الجزء الناقص عن الوقت فيجب ان يصح في الجزء الناقص مع انه لا يصح في ناقص غيره اى غير اليوم الذى اسلم في الناقص منه مع تعذر الاضافة السببية في حقه اى في حق من اسلم الى الكل اى كل الوقت فانه في الاوائل لم يكن مسلماً فيكون السبب في حقه ذلك الوقت الناقص فينبغي ان تصح صلوته في الجزء الناقص فاجيب عن هذا الايراد بمنع عدم الصحة بانا لا نسلم ان صلوته في الجزء الناقص غير صحيحة بل نقول انه صحيحة فان لا رواية عن المتقدمين في عدم الصحة وان اختلف المتاخرون في الصحة وعدمها واذا لم تكن رواية عن المتقدمين في عدم الصحة فيلتزم الصحة كما هو قول بعض المشائخ وعزاه في الفتاوى الظهيرية الى فخر الاسلام وعدم الصحة قول شمس الائمة السرخسي وغيره وهو الاوجه وهو مبني على ما عليه المحققون من انه لا نقص في الوقت لذاته وانما هو في الاداء كما اشار اليه بقوله والحق في جواب الايراد ان لا نقص في الوقت لذاته فان الوقت

قوله فيلتزم الصحة كما هو قول بعض المشائخ وعزاه الى فخر الاسلام وعدم الصحة قول شمس الائمة [illegible]

وقت کسائر الاوقات وانما لن م النقص فی الاداء ای اداء الصلوٰۃ
دون القضاء بالعرض اے بواسطۃ امر عارض وہو کون ہذا الوقت ظرفا
لعبادۃ الکفار فیتحمل ہذا النقص فی الاداء لئلا یحرم عن الاداء
لشرفہ اے لشرف الاداء علی القضاء دون غیرہ اے غیر
الاداء یعنی لا یتحمل ہذا النقص فی غیر الاداء وہو القضاء لعدم الشرف فیہ
وکون وقتہ موسعا فلا ضرورۃ فی القضاء فی الناقص مع القدرۃ علی الکامل
وصلوٰۃ المسلم فی ناقص غیر الیوم الذی اسلم فیہ قضاء فلا یتحمل النقص فیہ
فلا یصح فی الناقص مسئلۃ لا ینفصل الوجوب وہو اشتغال
ذمۃ المکلف بشئ من الفعل والمال عن وجوب الاداء وہو لزوم
تفریغ ذمۃ المکلف عما اشتغلت ذمتہ بہ فی الواجب البدنی کالصلوٰۃ
عند الشافعیۃ فانہم یقولون انہ لا یمکن تحقق الوجوب مع عدم تحقق
وجوب الاداء فی الواجب البدنی بخلاف الواجب المالی کالزکوٰۃ
فانہا عندہم قبل الحول کانت نفسہا واجبۃ بالنصاب دون اداءہا فانہ
یجب بعد الحول بدلیل عدم الاثم ای اثم المکلف الذی وجب
علیہ الزکوٰۃ بالتاخیر من وقت ملک النصاب الی حولان الحول فان
مات قبلہ لا یواخذ بہا ولو کانت واجبۃ الاداء قبل حولان الحول اثم بالتاخیر
وترک الاداء قبل حولان الحول والسقوط اے سقوط الزکوٰۃ عن
ذمۃ المکلف الذی وجب علیہ الزکوٰۃ بالتعجیل اے باداءہا معجلاً
قبل حولان الحول بنیۃ الفرض ولو لم تکن واجبۃ لم تسقط بالتعجیل فعلم انہا قبل

ھو لان الحول واجبة لكنها ليست بواجبة الاداء اقول يرد عليهم من هذا الدليل
ايضاً الوضوء قبل الوقت فانه لا ياثم بالتاخير الى الوقت ويسقط بالاداء
قبل الوقت مع ان الوضوء بدنى فانفصل الوجوب عن وجوب الاداء فى
البدنى ايضاً بعين دليلهم فى المالى واما الحنفية فقالوا بالانفصال
اى بانفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا سواء كان الواجب
بدنيا او ماليا لمن حاضت آخرا اى فى آخر الوقت من الفعل
الواجب كالصلوة لا قضاء للفعل المذكور عليها اى على من حاضت
اذ القضاء متفرع على وجوب الاداء والصلوة مثلاً واجبة فى اول الوقت
الى ان يتضيق باصل الوجوب وواجبة الاداء فى آخر الوقت فمن حاضت
فى آخر الوقت لم يجب الاداء عليها فلا يجب القضاء المتفرع على وجوب الاداء
عليها ونفس الوجوب متحقق لادراكها سبب الصلوة وهو اول الوقت بخلاف من
طهرت عن الحيض آخرا فانه تجب عليها القضاء لوجوب الاداء عليها فانها
ادركت آخر الوقت الذى ابتنى عليه وجوب الاداء و الحنفية استدلوا
على انفصال الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا بوجوب القضاء اى قضاء الفعل
الواجب كالصلوة على نائم كل الوقت وهو اى وجوب القضاء
فرع متحقق الوجوب اما نفس الوجوب او وجوب الاداء والاتفاق
اى اتفاق الفريقين من الشافعية والحنفية على انتفاء وجوب الاداء
اى اداء الفعل الواجب كالصلوة عليه اى على النائم المذكور
لعقل ما الخطاب باقيموا الصلوة مثلاً فى حق حالا اى

احترازاً عن اللغو اے کون الخطاب لغواً لان النائم غافل غیر فاہم للخطاب وخطاب من لایفہم لغو قیل فی التلویح رداً لهذا الاستدلال ولقائل ان یمنع عدم الخطاب بانا لانسلم ان النائم لوکان مخاطباً بالاداء یلزم اللغو وانما یلزم اللغو اے کون الخطاب مع النائم لغواً لوکان النائم مخاطباً بالفعل الآن اے بان یفعل فی حالة النوم ولیس کذلک بل هو اے النائم مخاطب به ای بالفعل یعنی بان یفعل بعد الانتباه ای الاستیقاظ کالخطاب للمعدوم فانهم جوزوا خطاب المعدوم بناءً علی ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتی قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء القدرة التی بها یتمکن المامور من الاداء الا انه یشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبی علیه السلام کان مبعوثاً الی الناس کافة وصح امره فی حق من وجد بعده ویلزمهم الاداء بشرط ان یبلغهم ویتمکنوا من الاداء والجواب عما قیل فی الرد بما نص علیه العلامة قطب الدین الشیرازی فی شرح مختصر ابن الحاجب ان الکلام ههنا فی الخطاب تنجیزاً وهو ضد التعلیق والخطاب بالمعدوم انما یصح تعلیقاً ولا فرق فی هذا الخطاب ای الخطاب التعلیقی بین الصبی الغیر المکلف والبالغ المکلف والمریض والصحیح والنائم والمستیقظ بخلاف الاول اے الخطاب التنجیزی فانه یتعلق بالبالغ الصحیح المستیقظ لا بالصبی والمریض والنائم فالخطاب للنائم کالخطاب للمعدوم خطاب تعلیقی ولا کلام فیه وانما الکلام فی الخطاب تنجیزاً وهو منفی عن النائم کما هو منفی عن المعدوم فعلی هذا اے علی تقدیر الکلام فی الخطاب تنجیزاً لو انتبه ای استیقظ الصبی النائم

بعد خروج الوقت بالغا الا قضاء ای قضاء الفعل الواجب الذی مضی وقتہ وہو نائم کالصلوٰۃ التی مضی وقتہا وہو نائم علیہ اے علی الصبی النائم الذی استیقظ بالغا بعد خروج الوقت الا احتیاطا ای الاان یقضے ہذہ الصلوٰۃ علے سبیل الاحتیاط بلا وجوب علیہ وہو قول بعض المشائخ وفی الخلاصۃ والمختار ان علیہ القضاء ونقلہ عن ابی حنیفۃ کذا فی التقریر شرح التحریر وفاقیل فی التلویح للتفتازانی ومحکم الاصول للحافظ امان اللہ البنارسی استدلالا علی انفصال الوجوب عن وجوب الاداء ان الوجوب ہو اشتغال ذمۃ المکلف بالشئی لازم لاینفک قبل البعثۃ وقبل الدعوۃ لعقلیۃ الحسن ای کون الحسن عقلیا کما ہو مذہبنا ای مذہب الحنفیۃ لان استحقاق الثواب لایخلو عن نوع شغل الذمۃ ولیس وجوب الاداء قبل البعثۃ وقبل الدعوۃ فانہ انما یکون بالطلب وہو بالشرع فوجد الوجوب بدون وجوب الاداء فانفصل الوجوب عن وجوب الاداء فیرد علیہ اے علی ماقیل انہ اے الشان یلزم ثبوتہ اے ثبوت الوجوب بدون الشرع ولم یقل بہ اے بثبوت الوجوب بدون الشرع احد منا ای من اہل السنۃ والجماعۃ وان نسب ہذا الی المعتزلۃ وکیف یقول بثبوت الوجوب بدون الشرع احد منا ولیس لنا ای لاہل السنۃ والجماعۃ اصل خامس تثبت بہ الاحکام سوے الاصول الاربعۃ ثم اعلم انہم ای الحنفیۃ صرحوا بان لا طلب للفعل فی اصل الوجوب بدون وجوب الاداء بل ھو ای اصل الوجوب مجرد اعتبار من جانب الشارع ان فی ذمتہ ای ذمۃ المکلف جبرا بلا اختیار

الفعل الواجب واورد على ما صرحوا به ان اصل الوجوب للصلوة فى اول
الوقت واصل الوجوب للزكوة فى اول الحول والصلوة فى اول الوقت و
الزكوة فى اول الحول تسقطان الصلوة والزكوة الواجبين فلو لم يكن الطلب فى
اصل الوجوب كيف تسقطانهما لان الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب
فان اسقاط الواجب فرع لوجود الواجب وهو اى الواجب انما يكون واجبا
بالطلب واذا لم يوجد الطلب كما صرحوا فلا وجوب فاى شئ يسقط بالفعل
و ايضا قصد الامتثال بالفعل الواجب انما يكون بالعلم به اى
بالطلب يعنى طلب ذلك الفعل الواجب فحيث لا طلب لا قصد للامتثال فكيف
يسقط الواجب بالفعل والجواب عن الايراد المذكور انا لا نسلم ان الواجب
انما يكون واجبا بالطلب فقط بل قد يكون واجبا بالسبب
اى بتحقق سبب ذلك الواجب ايضا والشئ قد يثبت فى الذمة ولا يطلب
كالدين المؤجل اى الدين الذى قدر له الاجل فانه ثابت فى الذمة
وغير مطلوب بدون مضى الاجل والثوب المطار اى الثوب الذى اطارته
الريح والقته الى دار انسان او حجرته لا يعرف مالكه اى لا يعرف ان هذا الثوب
مملوك اى شخص فانه مشغول الذمة ولا طلب لعدم العلم بالمالك وانما قيد بقوله
مما لا يعرف مالكه لانه اذا علم المالك فالاداء واجب والامتثال يتفرع على
العلم بثبوته اى بثبوت الوجوب لا على العلم بثبوت طلبه فلا
يقتضى السقوط سبق الطلب اقول فقه المقام اى فهم المقام وتحقيقه
ان لنا خطاب وضع بالسببية اى ببيان ان هذا سبب لذلك كدلوك الشمس

سبب لوجوب صلوٰة الظهر فهذا الخطاب للوجوب اى لكون السبب فى
ذمة المكلف وخطاب تكليف اى يقصد به تكليف المكلف بالاقتضاء اى
بالطلب منه ايقاع الفعل واذا كان الخطابان مختلفين فيجب ان يكون الثابت باحدهما
اى باحد الخطابين غير الثابت بالآخر اى بالخطاب الآخر والا تحد افثبوت
الفعل حقا هو كذا على الذمة اى ذمة المكلف من الاول وهو خطاب الوضع و
هو اى ثبوت الفعل حقا هو كذا الوجوب نفسه والطلب بايقاعه اى بايقاع
هذا الفعل فى العين اى فى الخارج من الثانى هو خطاب التكليف وهو وجوب الاداء
فعلم ان الوجوب شئ ووجوب الاداء شئ آخر سوى الوجوب ينفصل احدهما عن الآخر وعلم ايضا
ان لا طلب للفعل فى الاول اى فى وجوب نفسه بل الطلب للفعل فى الثانى
اى فى وجوب الاداء والا اى وان لم يكن كذلك بل كان الطلب فى الوجوب دون
وجوب الاداء فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب التكليف
لزم قلب الوضع اى عكس ما وضع شئ له فان وضع الحكم التكليفى لان
يومر بالتفريغ عن ذمته وهو صادق للطلب والسببية ليست الا للتعريف
المحض بان عند وجود السبب يكون المكلف مشغول الذمة بالفعل بدون الطلب
فى الحال فلو عكس الامر انعكس الوضع فتدبر لعله اشارة الى ان هذا الفقه
مخالف لمن يرجع الخطاب الوضعى الى الخطاب التكليفى ولا يفرق بينهما مسئلة
الاداء فعل الواجب فى وقته اى وقت هذا الواجب
المقدر له اى لهذا الواجب وخرج به ما لم يقدر له وقت كالنوافل
المطلقة فانها لا تتصف بالاداء ولا بالقضاء بخلاف النوافل الموقتة كالسنن

الرواتب وصيام ايام البيض والست من الشوال فانها تتصف بالاداء والقضاء وفسر ابن الهمام فى التحرير الوقت المقدر له شرعا بقوله العمر وغيره ليشمل الواجب المطلق والموقت شرعا واما كون العمر وقتا للنوافل المطلقة فمن اقتضاء العقل لا من تقدير الشرع خرج به ما قدر له وقت لا شرعا كالزكوة اذا عين لها الامام شهرا كذا ذكر القاضى عضد فى شرح المختصر لكن قال التفتازانى فى شرح الشرح ثم التقييد بقوله شرعا ينبغى ان يكون للتحقيق دون الاحتراز عما ذكره الشارح لان ايتاء الزكوة فى الشهر الذى عينه الامام اداء قطعا اللهم الا ان يقال المراد انه ليس اداء من حيث وقوعه فى ذلك الوقت بل فى الوقت الذى قدرها الشارع حتى لو لم يكن الوقت مقدرا فى الشرع لم يكن اداء كالنوافل المطلقة بل النذور المطلقة واما على ظاهر كلام المصنف اى ابن الحاجب فهو احتراز عما اذا عين المكلف لقضائه الموسع وقتا وفعله فيه وما قيل انه احتراز عن الصلوة الفاسدة فى وقتها بعيد جدا ومبنى على ان شرعا يتعلق بفعل لا بالمقدر اى فعل حال كونه مشروعا انتهى وذكر الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر او قدر لا شرعا كالزكوة يعين له الامام شهرا فوقوعه فى ذلك الشهر المخصوص من حيث انه عين له الامام ليس اداء وان كان وقوعها فيه من حيث انه من اجزاء ايتاء الزكوة اداء انتهى وقيل فى التحرير لابن الهمام وهو اى فعل الواجب فى وقته المقدر له التسابل بالنسبة الى الوقت فانه لا اشتراط لكونه اداء وجود جميعه فى الوقت بل الشرط ابتداؤه اى ابتداء فعل الواجب فى وقته المقدر له شرعا غير العمر كالتحريمة

عند الحنفية فى صلوة العصر فلو وقعت التحريمة فى صلوة العصر فى الوقت
وباقى الصلوة فى غير الوقت فهى اداء والركعة عند الشافعية فى
صلوة العصر والفجر فلو وقعت الركعة فى الصلوتين المذكورتين فى الوقت
وباقى الصلوة فى غير الوقت فهى اداء هذا على ما هو الاصح الاوجه عندهم كما
ذكره النووى وغيره والا ففى المحيط الصلوة الواحدة يجوز ان يكون بعضها اداء
وبعضها قضاء كصلوة مصلى العصر غربت الشمس عليه فى خلال صلوته وسبقه
الى هذا الناطقى ايضًا وذكر ابو حامد من الشافعية انه قول عامة الشافعية
قيل وهو التحقيق اعتبار الكل جزء بزمانه وعلى هذا فلا يكون فى العبارة تساهل
كذا فى التقرير ومنه اى من الاداء الاعادة كما صرح به القاضى عضد فى
شرح المختصر حيث قال ان الاعادة قسم من الاداء فى مصطلح القوم وان وقع فى
عبارات بعض المتاخرين خلافه وذكر السبكى فى شرح المنهاج انه مصطلح
الاكثرين وقال المحلى فى شرح جمع الجوامع وهو ظاهر كلام المصنف وصريح فيه
ما قال الغزالى فى المستصفى الواجب ان ادى فى وقته يسمى اداء وان ادى بعد
وقته المضيق والموسع سمى قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانيا
فى الوقت يسمى اعادة وقال الامام الرازى فى المحصول العبادة توصف بالقضاء
والاداء والاعادة فالواجب ان ادى فى وقته يسمى اداء واذا ادى بعد
خروج وقته المضيق والموسع يسمى قضاء وان فعل مرة على نوع من
الخلل ثم ثانيا فى وقته المضروب له يسمى اعادة وقال البيضاوى وهو اى
الواجب اداء ان فعل فى وقته المعين وقضاء ان فعل فى غيره

والاداء مسبوقا باداء مختل يسمى اعادة وقيل انه قسم ثالث ليس من الاداء و
لا من القضاء وعليه مشى البيضاوي في المنهاج تاسيا لصاحب الحاصل في
المنهاج العبادة ان وقعت في وقتها المعين ولم يسبق باداء مختل فاداء والا
فاعادة وفي الحاصل الاتيان بالعبادة خارج اوقاتها يسمى قضاء وفي اوقاتها
اما ان يكون مسبوقا باداء مختل ويسمى اعادة اولا يكون ويسمى اداء وذكر التفتازاني
في شرح الشرح وظاهر كلام المتقدمين والمتاخرين انها اي الاداء والقضاء
والاعادة اقسام متباينة وان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس باداء
ولا قضاء ولم نطلع على ما يوافق كلام الشارح اي القاضي عضد صريحا نعم
كلام الامام الغزالي ان الاداء ما يؤدى في وقته ربما يشعر بذلك لو لم يناقش
في اطلاق التادية على الاعادة ولو سلم فحمل كلام المصنف عليه تكلف ظاهر لظهور
ان اولا في تفسير الاداء مقابل لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق بفعل قطعا
انتهى وتعقبه الفاضل ميرزا جان بما نصه البيضاوي في مرصاده وقال و
اما ان حمل كلام المصنف عليه تكلف ظاهر لظهور ان اولا في تفسير الاداء مقابل
لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق بفعل قطعا فالامر فيه بين بعد ما تحقق
عند الشارح ان الاصطلاح الشائع في لفظ الاداء ما ذكره فتامل انتهى

وهو اي الاعادة الفعل فيه اي في وقته المقدر له شرعا ثانيا
اي مرة اخرى لخلل[٥] واقع في فعله اولا وهو المشهور عند الشافعية
وهو الذي جزم به الامام الرازي ورجحه ابن الحاجب في مختصره وتردد فيه
السبكي في جمع الجوامع وقال القاضي ابو بكر والمحلي الخلل لفوات شرط

[٥] [illegible]

اور کن وقیدہ ابن الہمام فی التحریر بغیر الفساد کترک رکن وبغیر عدم صحۃ الشروع
لفقد شرط مقدور من طہارۃ او غیرہا وقیل لعذر وفی الابہری فی حاشیۃ
شرح المختصر العذر ہو ما ینقطع بہ اللوم فمن صلّی منفردا ثم صلّی بالجماعۃ ثانیا کان
اداء الصلوۃ ثانیا اعادۃ علی التعریف الثانی لان طلب الفضیلۃ عذر
لا علی التعریف الاول اذ لم یکن فی ادائہا اولا خلل ولما کان الظاہر حینئذ ان
یقع الواجب ما ادی اولا ویکون ما ادی ثانیا نفلا فلا تکون الاعادۃ واجبۃ
ولذا صرح غیر واحد من شراح اصول فخر الاسلام بان الاعادۃ لیست بواجبۃ
بل بالاول یخرج عن العہدۃ وان کان علی وجہ الکراہۃ علی الاصح وان الفعل
الثانی بمنزلۃ الجبر کالجبر بسجود السہو فلا یکون واجبا قال والاصح انہ
ای الاعادۃ وتذکیر الضمیر لکون الاعادۃ مصدرا وفی المصدر ذی التاء
یجوز التانیث والتذکیر واجب ذکر ابن امیر الحاج فی التقریر
الاوجہ الوجوب کما اشار الیہ فی الہدایۃ وصرح بہ بعضہم کالشیخ حافظ الدین
فی شرح المنار وہو موافق لما روی عن السرخسی وابی الیسر من ترک
الاعتدال یلزمہ الاعادۃ وزاد ابو الیسر ویکون الفرض الثانی وعلی ہذا یدخل
فی تقسیم الواجب انتہی والقضاء فعلہ ای فعل الواجب بعدہ ای
بعد وقتہ المقدر لہ شرعا استدراکا لما فات عملا ای قصدا کما اذا ترکہ مع
تذکرہ او سہوا یتمکن الفاعل من فعلہ کالمسافر ای کصوم المسافر
فانہ قادر علی ان یاتی بالصوم فی رمضان ولیس لہ مانع شرعی ولا غیر شرعی
یمنعہ عن الصوم او لم یتمکن الفاعل من الفعل لمانع یمنعہ عن الفعل

شس عا کالحیض فانہ مانع عن الصوم والصلوۃ لم یتمکن المکلف من الصوم والصلوۃ لاجلہ او عقلا کالنوم فانہ فی وقت الفجر مثلا یمنع النائم المکلف عن الصلوۃ عقلا فالحج الصحیح بعد فساد الحج الاول اداء حقیقۃ لا قضاء لانہ مؤدی فی وقتہ وہو العمر والقضاء الفعل بعد الوقت قال السید فی حاشیۃ شرح المختصر بخلاف الحج فان وقتہ مقدر معین لکنہ غیر محدود فیوصف بہ ای بالاداء ولا یوصف بالقضاء لوقوعہ دائما فیما قدر لہ شرعا اولا انتہی واختارہ الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ شرح المختصر فتسمیۃ حج الصحیح بعد الحج الفاسد قضاء کما وقع فی عبارۃ مشائخنا وغیرہم مجاز من حیث المشابہۃ مع المقضی فی الاستدراک لا حقیقۃ ومن جعل الاداء والقضاء فی غیر الواجب یدل لفظ الواجب الواقع فی تعریف الاداء والقضاء بالعبادۃ ای بلفظ العبادۃ فقال العبادۃ ان وقعت فی وقتہا المقدر لہ شرعا فاداء والا فقضاء ولنص القاضی ابوزید فی التقویم وصدر الاسلام فی شرحہ علی ان الاداء نوعان واجب ونفل کذا فی التقریر وذکر الاسنوی فی شرح المنہاج ان الامام ذکر فی اول التقسیم ان العبادۃ توصف بالاداء والقضاء والاعادۃ ولم یخصہا بالواجب ثم قال الواجب اذا ادی فی وقتہ سمی اداء الی آخر ما قال فعلمنا ان ذکر الواجب من باب التمثیل فقط انتہی قال القاضی عضد فی شرح المختصر اقول تقسیم آخر للحکم وہو ان الفعل قد یوصف بکونہ اداء وقضاء واعادۃ انتہی وذکر الابہری فی حاشیۃ شرح المختصر قولہ تقسیم آخر للحکم فیہ اشعار بان الاداء والقضاء لا یختصان بالواجب بل یوصف المندوب

لہ قولہ بل الواجب ... [illegible]

ایضا بهما وعلیه قول الفقهاء والنوافل الموجبة تقضی ابدا وقول اکثر
الاصولیین الواجب ینقسم الی اداء وقضاء واعادة لا یقتضی عدم انقسام
المندوب الیها کیف ویجوز ان یکون بین المقسم والقسم عموم من وجه انتهی
مسئلة تاخیر الفعل الواجب من المکلف المدرک لوقت الفعل
مع ظن المکلف المذکور الموت ای موت نفسه فی جزء ما
من الوقت ای وقت الفعل قبل الفعل معصیة[له] اتفاقا لان الجزء
الذی ظن المکلف موته فیه هو الجزء الآخر باعتبار المکلف لعدم بقاء المکلف
بعد هذا الجزء فالموت یجعل البعض وهو من الاول الی الجزء الذی ظن الموت
فیه کلا ای کل الوقت وترک الواجب کل الوقت موجب العصیان وذکر الفاضل
میرزاجان فی حاشیة شرح المختصر ویفهم منه حال ما اذا شک فی الموت
وهی انه لا عصیان فی التاخیر یدل علیه ما فی بعض شروح المنهاج فان لم
یمت المکلف الظان بالموت وظهر کذب ظنه وفعله ای فعل المکلف
الظان الفعل الواجب فی وقته المقدر له شرعا فالجمهور علی انه ای
علی ان فعل الواجب فی وقته اداء لا قضاء لصدق حده ای حد
الاداء علیه ای علی فعل الواجب فی وقته اذ حد الاداء فعل الواجب فی
وقته المقدر له شرعا والشرع قد قدر الوقت من الاول الی الآخر ففی ای جزء
منه فعل المکلف ذلک الفعل الواجب کان اداء وبه قال ابو حامد الغزالی
من الشافعیة کما نص علیه الاسنوی فی شرح المنهاج وقال القاضی
ابو بکر الباقلانی من المتکلمین کما نص علیه ابن الحاجب فی المختصر والقاضی

له قوله معصیة اتفاقا [illegible]

حسین من الفقہاء، کما نص علیہ السبکی فی جمع الجوامع فعلہ بعد الجزء الذی
ظن موت نفسہ فیہ سواء کان فی وقتہ المقدر لہ شرعًا او لا قضاء لان
وقتہ ای وقت الفعل الواجب شرعًا بحسب ظنہ ای ظن المکلف
الظان موت نفسہ فی ذلک الجزء قبلہ ای قبل الجزء الذی ظن الموت
فیہ ولم یفعل فیہ ای فعلہ فی غیر وقتہ فان ظنہ سبب لتعین ما قبل ذلک الجزء وقتالہ
شرعًا اذ الشارع جعل ظن المکلف مناط الاحکام الشرعیۃ وفعلہ فی غیر
وقتہ المقدر لہ شرعًا قضاء لا اداء قال الامدی الاصل بقاء جمیع الوقت
وقتا للاداء کما کان ولا یلزم من جعل ظن المکلف موجبا للعصیان بالتاخر
مخالفۃ ہذا الاصل وتضییق الوقت بمعنی انہ اذا بقی بعد ذلک الوقت کان فعل
الواجب فیہ قضاء ولہذا لا یلزم من عصیان المکلف بتاخیر الواجب الموسع
عن اول الوقت من غیر عزم عند القاضی ان یکون فعل الواجب بعد ذلک
الوقت قضاء ثم قال وہو فی غایۃ الاتجاہ ورد بالفرق بانہ لم یلزم کونہ قضاء
ہہنا لان الوقت لم یصر مضیقا بالنسبۃ الی ظنہ ہہنا بخلافہ ثمہ نعم لو کان کونہ
قضاء مبنیا علی ان العصیان ینافی الاداء لاتجہ ما ذکرہ کذا ذکر التفتازانی فی
شرح الشرح لکنہ لیس کذلک علی ما یظہر من شبہتہ کذا قال العلوی فی حاشیۃ
شرح الشرح ویرد علیہ ای علی القاضی اعتقاد المکلف انقضاء الوقت
ای انقضاء وقت الفعل الواجب بعد مجیئہ قبل دخولہ ای دخول
الوقت والحال انہ لم یجیٔ فضلا عن الانقضاء واخر الفعل ولم یشتغل بہ فانہ
یعصی اتفاقا فاذا بان ای ظہر الخطأ ای خطأ اعتقادہ بان ظہر

ان الوقت كان لم يجئ فلم ينقض بل الآن جار، وفعل المكلف المعتقد
لانقضاء الوقت بعد ظهور الخطأ الفعل كالصلوة في الوقت المقدر له شرعًا
فهو اى الفعل المذكور اداء اتفاقا بين الجمهور والقاضى بلاخلاف
فلا اثر للاعتقاد البين خطأه ذكر الابهرى فى حاشية شرح المختصر لما ہبره انه
قياس خلفى اى لو كان فى الفعل فى الوقت المشروع اولا مع تاخيره
عن الوقت المظنون قضاء لزم ان يكون قضاء ايضًا لو اعتقد انقضاء الوقت
واللازم باطل بالاتفاق فكذا الملزوم انتهى وتوضيحه انه لو صح الدليل المذكور
لكون فعل الظان فى الوقت قضاء لزم ان يكون فعل هذا المعتقد ايضًا قضاء
فانه يجرى منه كما يجرى فى ذلك بان يقال وقت فعل هذا المعتقد شرعًا
بحسب اعتقاده قبل هذا الوقت ولم يفعل الفعل المذكور قبل هذا الوقت بل
فعله فى هذا الوقت ففعله فى غير وقته وهذا هو القضاء والتالى باطل فالمقدم
مثله اقول الفرق بين ظن الموت واعتقاد انقضاء الوقت بيّن فان
فى الاول اى فى ظن الموت اعتقاد عدم الوقت مطلقا لا للاداء
ولا للقضاء وفى الثانى اى اعتقاد الانقضاء اعتقاد عدم وقت الاداء
لا اعتقاد عدم الوقت مطلقا فالاول متضيق من كل وجه من الاداء والقضاء
وبعد التضيق كذلك لا يكون اداء بخلاف الثانى فانه ليس بمتضيق من
كل وجه بل هو متضيق فى اعتقاده من وجه الاداء دون وجه القضاء
وبعد التضيق كذلك يكون اداء لا قضاء فتامل اشارة الى ان الفرق
غير نافع فى كون الفعل فى الاول قضاء وفى الثانى اداء لان القاضى

جعل الدوران مع الظن لتحقق العصيان في الصورتين لانه لو ظن الموت
في جزء من الوقت ولم يؤد قبله بل اخره الى ما بعده يكون عاصيًا و لو
ظن انقضاء الوقت ثم ادى الفعل في الوقت يكون عاصيا ايضًا اذ الوقت
بحسب ظنه في الصورتين قبل الوقت المؤدى فيه وهو قد انقضى ومؤخر الفعل
الى ان ينقضي الوقت عاص والعصيان لا ينافي الاداء كما في صورة اعتقاد
الانقضاء ومن اخر الفعل كالصلوة مع ظن السلامة في الوقت الآتي ف
مات فجاءة اي بغتة فالتحقيق انه اي من اخر لا يعصي اذ التاخير جائز
له ههنا بخلاف التاخير مع ظن الموت فانه غير جائز ولا تاثيم بالجائز
اشار بلفظ التحقيق الى ان فيه خلافا والى ضعف قول من قال بالعصيان بدليل
تحقق الوجوب ورد ذلك القول بوجهين احدهما ان معنى الواجب على ما مر ما
يذم شرعًا تاركه في جميع وقته وههنا ما تركه في جميع وقته باختياره بل تركه في
بعضه باختياره وفي بعض آخر بالموت الذي لم يكن باختياره وثانيهما انه على
تقدير عدم الموت لا يعصي اتفاقا فكذا على تقدير الموت لان الموت لا يصلح سببا
للعصيان وقد رده المصنف ايضًا موافقا لما رده القاضي عضد شارح المختصر بان
التاخير جائز له الى الوقت المضيق اذ الكلام في الواجب الموسع ولا تاثيم في
فعل الجائز والقول بان شرط الجواز اي جواز التاخير سلامة
العاقبة نفسها لا العلم به اي بسلامة العاقبة حتى يؤدي شرط العلم
بسلامة العاقبة الى التكليف المحال فان العلم بسلامة العاقبة ممتنع الحصول عادة
وما هو كذلك فهو محال بالعادة وشرط المحال عادة تكليف بالمحال العادي

وانہ عیب والعیب علی الحکیم تعالیٰ شانہ غیر جائز فیکون تکلیفا محالا فیؤدی
ہذا الشرط الی التکلیف المحال واذا جعل الشرط نفس سلامۃ العاقبۃ فی الواقع فلم
یؤد الی التکلیف المحال لان سلامۃ العاقبۃ وان لم یکن اختیاریا للمکلف لکنہا
غیر ممتنعۃ الوقوع فلیس التکلیف شرطہ تکلیفا بالمحال حتی یؤدے الی التکلیف
المحال یقتضی ہذا القول التخییر بین ممکن ای جائز وہو التاخیر
حال السلامۃ و ممتنع ای محال وہو التاخیر عند عدم السلامۃ لاستحالۃ
المشروط عند عدم الشرط وھو ای التخییر بین ممکن وممتنع محال والمحال معدوم
فہو یرفع حقیقۃ التخییر فیکون واجبا معینا لا مخیرا او عدم التخییر یرفع حقیقۃ
التوسع لان الموسع مندرج تحت المخیر وکان الکلام فی الواجب الموسع
فتدبر لعلہ اشارۃ الی انہ منقوض بالواجب العمرے ومنقوض بالتخییر بین الصوم
والاطعام فان یعنی ان تحقق فالاطعام ممکن وان لم یتحقق فہو ممتنع وفرق ابن الحاجب
بین ما وقتہ العمر ای الواجب الذی وقتہ تمام العمر کالحج
فیعصی بالتاخیر وان کان مع ظن السلامۃ والموت فجارۃ وبین غیرہ
اے غیر ما وقتہ العمر وہو الواجب الموسع فلا یعصی المکلف ان اخرہ عن
الوقت مع ظن السلامۃ ومات فجارۃ حیث قال فی المختصر وہذا بخلاف ما وقتہ العمر
فانہ لو اخرہ ومات عصی والا لم یتحقق الوجوب انتہی لیس بسدید لان
الوجوب مشترک بین الواجب العمری والواجب الموسع فان کان
سبب العصیان فی الاول الوجوب فینبغی ان یعصی بالثانی ایضا وعذر الفجاءۃ
فی الواجب الموسع بان الموت فجارۃ لیس بصنع منہ بل ہو مفوت للواجب ولم یدرکہ

حتی یفرغ من قبل ان یصادفه الموت فلا یعصی عامر فی الواجب الموسع
والواجب العمری لا یختص بالواجب الموسع فلو قبل عذر الفجاءة فی الواجب الموسع
قبل فی الواجب العمری فلا فرق و لا وجه للعصیان فی الواجب العمری دون الواجب
الموسع وفیه ما فیه فانه فرق بین العمری وغیره کالظهر مثلا بان ترک الظهر مع
ظن السلامة والموت فجاءة لیس فی جمیع وقته المقدر له شرعا اذ وقته باق لو لم
یمت لاداء فیه بخلاف الواجب الذی وقته العمر اذا ترک بسبب موت الفجاءة فانه
ترک فی جمیع وقته وهو تمام عمره ولا یبقی بعد موته وقت فی الواقع فالموت مفاجأة قبل وقت
التضیق فی الواجب الموسع لا یوجب العصیان ولا یلزم عدم تحقق الوجوب اذ
ترک الواجب انما یوجب العصیان اذا ترک فی جمیع وقته المقدر له شرعا
وههنا ترک فی جمیع وقته المقدر وهناک ترک فی بعضه فعدم العصیان
لا یخل فی تحقق الوجوب وذکر الفاضل میرزا جان فی حاشیة شرح المختصر
ان الفرق بین الواجب الموسع الذی وقته العمر کالحج وبین الواجب الموسع
الذی لیس وقته تمام العمر کالظهر مثلا خلاف مذهب الجمهور فی المحصول یجوز له التاخیر
فیما یسع له العمر بشرط ان یغلب علی ظنه انه یبقی فلو ظن انه لا یبقی تعین وعصی
بالتاخیر مات او لم یمت وفی المنهاج الموسع قد یسع العمر کالحج وقضاء
الفوائت فله التاخیر ما لم یتوقع فواته ان اخر لمرض او کبر اذا لم یکن توقعه
للفوائت علی تقدیر التاخیر لعلة المرض او الکبر وقال السید فی حاشیة شرح
المختصر الفرق بین ما وقته العمر وبین غیره مشکل فان ما یسع وقته العمر ان لم یجز
تاخیره اصلا لم یکن موسعا قطعا وان جاز فاما مطلقا فلا عصیان بالتاخیر

مع الموت فجارۃ اذلا تاثیم بالجائز واما بشرط سلامۃ العاقبۃ فیلزم التکلیف
بالمحال کما فی غیرہ وعلی تقدیر عدم الفرق لایعصی للدلیل الدال علی جواز
التاخیر فیما وقتہ لیس تمام العمر ولکن المصنف لما اختار الفرق بینہما توجہ
علیہ النقض بالموسع الذی وقتہ تمام العمر فتصدی لدفعہ بان فی الموسع الذی
وقتہ العمر لوجاز لہ التاخیر ابدا واذا مات لم یعص لم یتحقق الوجوب اصلا بخلاف
الظہر مثلا فان جواز تاخیرہ الی ان تضیق وقتہ فلا یرتفع الوجوب کذا ذکر
السید قدس سرہ قال القرابا غی اقول اذا فرض وقوع الفجارۃ قبل وقت
التضیق فلو جاز لہ التاخیر واذا مات لم یعص لم یتحقق الوجوب اصلا فالاصوب ان
یقال ترک الظہر فی الصورۃ المفروضۃ لیس ترکہا فی جمیع الوقت المقدر لہ
شرعا فلم یتحقق العصیان اذلم یترک الواجب فی جمیع وقتہ وہذا بخلاف ما وقتہ
العمر اذا ترک بالفجارۃ لانہ ترک فی جمیع الوقت المقدر لہ شرعا لانہ تمام عمرہ و
اعترض علیہ السید رحمہ اللہ موافقا لما ذکر فی بعض شروح المنہاج من
ان الفرق المذکور لا یقدح فیما ذکرنا من الدلیل المشترک بین الصورتین غایتہ
انہ یعارضہ فی ہذہ الصورۃ فلا یتحقق فیہا مقتضی احدہما لمقاومۃ کل منہما الآخر
ثم قال والذی یمکن ان یقال فی توجیہہ ہو ان المعارض اعنی ارتفاع الوجوب
دلیل قطعی وما ذکرتموہ ظنی فعمل بہ فیما عدا صورۃ المعارضۃ وفیہا تعین اعمال المعارضۃ
القطعی دونہ اقول ما ذکر من الدلیل قطعی لقطعیۃ مقدماتہ علی ما لا یخفی واما المعارض
فلیس بتام سیما ان یکون قطعیا مفید اللعلم وذلک لانہ لا یلزم رفع وجوبہ
لانہ ما ترکہ فی جمیع الوقت المقدر لہ شرعا بحسب ظنہ اذا الوقت بحسب ظنہ

ازيد من ہذا مسئلة اختلف فى وجوب القضاء هل هو بامر ... بل غير
امر وجب الاداء به وعليه اى على وجوب القضاء بامر جديد الاكثر
اى اكثر الاصوليين كما نص عليه ابن الهمام فى التحرير ومنهم اصحابنا
العراقيون وصاحب الميزان وعامة الشافعية والمعتزلة كما نص عليه ابن
امير الحاج فى التقرير وهو مذهب الامام فى المحصول والارموى فى الحاصل
وصاحب التحصيل كما نص عليه الاسنوى ومختار ابن حاجب فى المختصر
او بما اى بامر يوجب الاداء وهو اى وجوب القضاء بامر اوجب الاداء
المختار لعامة الحنفية كالقاضى ابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى
ومتابعيهم وبه قال بعض الشافعية والحنابلة وعامة اهل الحديث كما نص عليه
ابن امير الحاج فى التقرير ثم هذا الاختلاف الواقع فى ان وجوب القضاء
بامر جديد او بامر سابق فى القضاء بمثل معقول اى بمثل يدرك العقل مماثلته
للفائت كالصلوة للصلوة والصوم للصوم فقط دون القضاء بمثل غير
معقول فانه لا يجب الا بدليل آخر بالاتفاق كما صرح به البعض كشارح
البديع وصاحب الكشف وصاحب التلويح وصاحب التحرير اى فى القضاء
مطلقا سواء كان بمثل معقول او بمثل غير معقول كالفدية للصوم كما هو
الظاهر من اطلاق ائمة الاصول كفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى و
الدليل للاكثر ان وجوب القضاء لو كان بامر اوجب الاداء فاقتضى
ہذا الامر للقضاء كما يقتضى للاداء فيكون صم يوم الخميس الذى هو امر باداء الصوم يوم
الخميس مقتضيا لصوم يوم الجمعة الذى هو قضاء عن صوم يوم الخميس وعدم اقتضاء

يوم الخميس صوم يوم الجمعة بديهي والا اي وان لم يكن
عدم الاقتضاء المذكور بديهيا كان الصوم في يوم الجمعة اداء براسه
لا قضاء للاول فان الاداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا واذا كان كلام
الشارع صم يوم الخميس مثلا مقتضيا لصوم يوم الجمعة فكان هذا الكلام في قوة
قولنا صم اما يوم الخميس او يوم الجمعة وهو تخيير بينهما فيدل على كون يوم
الجمعة ايضا وقتا للصوم وسواء للصوم في يوم الخميس لان النص كما يدل
على يوم الخميس يدل على صوم يوم الجمعة فلا يعصي المكلف بترك الصوم يوم
الخميس كما لا يعصي بترك الصوم يوم الجمعة وهذا باطل فوجوب القضاء بامر وجوب
الاداء ايضا باطل وهذا الدليل للاكثر انما يتم لو كان عامة الحنفية
ادعوا الانتظام لفظا اي انتظام وجوب القضاء في لفظ يوجب الاداء
بان اللفظ الذي يدل على القضاء بالمطابقة او التضمن وهو اي ادعاء الانتظام
لفظا بعيدا من عامة الحنفية كيف ولا يليق بحال احاد من الناس فما ظنك
باصحاب الايدي الطويلة في العلوم ولو كان الدعوى هذا لما احتاجوا في ايجاب
القضاء الى دليل زائد وحكموا بوجوب قضاء كل واجب كالجمعة والعيد وتكبيرات
التشريق ولعل مقصودهم اي مقصود عامة الحنفية من القول بوجوب
القضاء بما يوجب الاداء مطالبة شيء تتضمن مطالبة مثله اي مثل
ذلك الشيء عند فوته اي فوت ذلك الشيء فايجاب الاول اي الاداء
بنص موجب ايجاب الثاني اي القضاء بذلك النص لا بنص مبتدأ
فان ايجاب الاول يدل على ان ذمة المكلف مشغولة بما اوجب عليه فلا بد من

تفريغ الذمة والتفريغ اما باتيان ما اوجب او باتيان مثل ما اوجب عند فوت ما
اوجب نعم معرفات القضاء اے الاشياء التي يعرف بها القضاء بمثل
معقول او قياس ه اى غير معقول يجوز ان تكون تلك المعرفات غيره
اى غير ما يوجب الاداء نصا كان ذلك الغير او قياسا غير النص فلا
يرد انه اذا وجب القضاء بما يوجب الاداء فما الحاجة الى النصوص الواردة فى
القضاء لان النصوص الواردة فى القضاء معرفات للقضاء يحتاج اليها لمعرفة
المثل لا موجبات له لكن الكلام فى هذا المقام فى اصل سبب الوجوب
اى فى نفس سبب وجوب القضاء وموجبه بل هو امر الاداء الموجب له او امر آخر
غير امر الاداء فافهم فانه دقيق وما يجاب به عن دليل الاكثر فى المشهور
على ما ذكره ابن الهمام وغيره ان مقتضاه اى مقتضى صم يوم الخميس امران
الاول الصوم فان المقيد يتضمن المطلق والثاني كونه اى كون الصوم فى يوم الخميس
فاذا عجز المكلف عن الثاني اى كون الصوم فى يوم الخميس لفواته اى لفوات
الصوم يوم الخميس بقى اقتضائه اى اقتضاء صم يوم الخميس الصوم مطلقا سواء كان فى الجمعة
او غيرها فلا نسلم بداهة عدم اقتضاء صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بل الاقتضاء بين
ولا يلزم كون صوم يوم الجمعة اداء لان وقته ما هو مستفاد من القيد وهو قد فات ففعله
فى غير وقته وهو المعنى من القضاء ولا سواء اذ الاقتضاء لصوم يوم الخميس اولا بالذات
والصوم يوم الجمعة ثانيا وبالعرض عند فوات الصوم يوم الخميس فلا يكون الصومان
مساويين ففى غاية السقوط لانا لا نسلم ان مقتضى صم يوم الخميس امران
بل مقتضاه الصوم فى يوم الخميس فقط اذ لا وجوب للصوم فى صم يوم

الخميس الا بالقيد اى بكونه فى يوم الخميس لا مطلقا وهذا اى كون الوجوب بالقيد لا يجب الصوم قبله اى قبل القيد وهو يوم الاربعاء مثلاً ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا سواء كان فى ضمن هذا المقيد اولا بل انما يلزم وجوب المطلق فيه اى فى ضمن هذا المقيد و فى شرح المختصر لابن الحاجب هذه المسئلة اى مسئلة ان وجوب القضاء بامر جديد او بالامر الاول الموجب للاداء مبنية على ان المقيد هو المطلق والقيد وهما يتعددان وجودا فى الخارج بان وجود المطلق فى الخارج غير وجود القيد فيه او يتحدان اى المطلق والقيد وجودا فيه اى فى الخارج وعبارة شرح المختصر هذه واعلم ان هذه المسئلة مبنية على ان المقيد هو المطلق والقيد وهما شيئان كما فى التعقل والتلفظ وما صدقا عليه وهو شئ واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد وهو نظر الى ان التركيب من الجنس والفصل وتمايزهما فى العقل او فى الخارج انتهى اى لاخفاء فى انا اذا تعقلنا صوما مخصوصا وقلنا صوم يوم الخميس فقد تعقلنا امرين يعنى الصوم وخصوص يوم الخميس وتلفظنا بلفظين فاما ان المامور به هو هذان الامران او شئ واحد يصدقان عليه ويعبر عنه باللفظ المركب عنهما مثل صوم يوم الخميس مثلا فمختلف فيه فمن ذهب الى الاول جعل القضاء بالامر الاول لان المامور به شيئان فاذا انتفى احدهما يعنى الخاص بقى الآخر يعنى المطلق فيثبت بالامر الاول ومن ذهب الى الثانى جعل القضاء بامر جديد لانه ليس فى الوجود الا شئ واحد فاذا انتفى سقط المامور به ثم اختلافهم فى هذا الاصل وهو ان المطلق والقيد

بحسب الوجود شيئان او شئ واحد يصدق عليه المعنيان ناظرا الى الاختلاف في
اصل آخر وهو ان تركب الماهية من الجنس والفصل وتمائزهما هل هو بحسب
الخارج او بمجرد العقل فان قلنا بالاول كان المطلق والقيد شيئين لانهما
بمنزلة الجنس والفصل وان قلنا بالثاني وهو الحق كان بحسب الوجود شيئا واحدا
كذا في شرح الشرح في توجيه كلام شارح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان
في حاشية شرح المختصر اقول الاوضح ان يقال هذه المسئلة مبنية على ان
المطلق ليس الا المقيد لان المطلق في الامر ليس الا الموجود في الخارج
وهو المقيد سواء قلنا بوجود الطبيعة لا بشرط شئ وهو المطلق ام لا لكن النزاع
في ان ذلك المقيد هل هو في الخارج شيئان كما في اللفظ والتعقل ام
شئ واحد يعبر عنه بالمركب اي باللفظ المركب وبالمفهوم المركب الذي كان
مدلولا عليه لذلك اللفظ المركب وهو ما يصدق عليه المطلق والقيد وبه بالتعبير
عن المقيد بلفظ ماصدقا عليه ثانيا على ان في هذا الشق وهو ان لا يكون
المطلق والمقيد شيئين في الخارج لا بد ان يصدق المطلق والقيد على هذا
الشئ الواحد لعدم التمايز بين الكل والجزء وكذا بين الجزء والجزء الآخر
انما التمايز بينهما في العقل فيصح الحمل نظرا الى الاتحاد الخارجي ولما لم يكن
المطلق والقيد عين الجنس والفصل اذ لا يحصل من الصلوة ومن تقييدها
بالوقت المعين نوع حقيقي له وحدة حقيقية بل ليس هذا الا تركيبا اعتباريا
نبه على ذلك بقوله ويظهر ذلك اشارة الى انه نظر له فان قلت ماصدق
عليه الذي يوجد في الخارج ليس مركبا في العقل من هذين المفهومين كيف

ولو کان کذلک کان ترکیبا حقیقیا لانطباقہ علی موجود خارجی قلت کما ان الجسم
موجود فی الخارج کذلک الجسم الابیض فذلک مما لا شک فیہ وذلک لا یقتضی
کون الترکیب منہما حقیقیا کما فی ہذا المثال اقول الاظہر فی توجیہ الخلاف ان
المطلق فی العبادۃ الموقتۃ ہی تلک العبادۃ والوقت قید لہ خارج عنہ لکنہ
یحتمل ان یکون شروطا بہ حتی لا یصح شرعًا بدونہ اذ لا یجعلہ الشارع شرطا فی
صحۃ نفسہا بل فی کمالہا فاذا فات قید بقی اصل وجوبہا مع نقص فیہ وحینئذ لا
تکون المسئلۃ مبنیۃ علی الخلاف الذی ذکرہ اذ فیہ بعد اما اولا فلان بناء
العرف واللغۃ علی تدقیقات الفلاسفۃ لیس علی ما ینبغی واما ثانیا فلانہ علی
ما ذکرہ کان الحق ہو ان القضاء کان واجبا بامر جدید اذ قد تقرر فی الحکمۃ
ان لا تمایز بین الجنس والفصل فی الخارج والا لم یصح الحمل علی ما قررہ
فی المواقف وحینئذ للقائل بانہ لم یجب بامر جدید بل بالامر الاول ان یقول
لیس کلامی مبنیا علی ہذا حتی یندفع بما تقرر فی الحکمۃ بل بما قررنا ولا یخفی
ان ذلک الاحتمال محمل صحیح اظہر مما ذکرہ ویحتمل ان یکون مبنیا علی ما قررنا
فلا یحسن الجزم بالاول انتہی اقول ردا علی من ذہب الی وجوب
القضاء بامر جدید بناء علی اتحاد المطلق والمقید القید ہہنا ای
فی صوم یوم الخمیس ظرف زمان وہو یوم الخمیس واتحاد مقولۃ متی
ای الزمان بالمظروف وہو الصوم ہہنا ان صح کما ذہب الیہ
الفلاسفۃ فلا یلزم من انتفاء قید منہا ای من مقولۃ متی انتفاءہ
ای انتفاء المظروف الذی ہو معروض المقولۃ اتفاقا الیس زید

الموجود فی امس ہو الموجود فی الآن وفی رومتی قد تبدل وما تبدل زید فاتحاد الظرف مع المظروف لایدل علی ان الظرف لو انتفی انتفی المظروف فیلزم بطلان ایجاب المطلق من بطلان ایجاب القید فیحتاج الی امر جدید فلیس ابتناء المسئلة علی الاتحاد والتعدد فتامل لعلہ اشارة الی انا سلمنا انہ لایلزم انتفاء المظروف عند انتفاء الظرف لکن لانسلم انہ لا یلزم بطلان ایجاب المظروف عند بطلان ایجاب الظرف فان الایجاب عند اتحاد الظرف والمظروف واحد لا تعدد فیہ فبطلان ایجاب الظرف بعینہ ہو بطلان ایجاب المظروف فیحتاج فی القضاء الی ایجاب جدید علی مذہب من قال بالاتحاد البتة ونوقض مختار الحنفیة وہو ان وجوب القضاء بامر یوجب الاداء بنذر اعتکاف رمضان یعنی من نذر ان یعتکف فی شہر رمضان ہذا اذا لم یعتکفہ ای لم یتفق لہ ان یعتکف فی رمضان حیث یجب فی ظاہر الروایة قضاءہ ای قضاء ہذا الاعتکاف المنذور بصوم جدید سوی رمضان آخر حیث لا یصح قضاء ہذا الاعتکاف فی رمضان آخر ولم یوجبہ النذر ای لم یوجب نذر الاعتکاف الذی سبب لاداء الاعتکاف الصوم الجدید اذ لو کان موجبًا للصوم الجدید لکان موجبا للاداء ایضًا بالصوم الجدید واذا کان موجبا للاداء بالصوم الجدید لما صح اداء ہذا الاعتکاف مع صوم رمضان والتالی باطل فالمقدم مثلہ فعلم ان موجب القضاء امر اخر غیر موجب الاداء والجواب عن ہذا النقض ان نذر الاعتکاف کان موجبا لہ ای للصوم الجدید ولا نسلم ان النذر لم یوجب الصوم الجدید لانہ ای الصوم الجدید شرطہ ای

شرط الاعتكاف لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بصوم رواه الدارقطني والبيهقي
والنذر موجب للاعتكاف وايجاب المشروط موجب لايجاب الشرط فايجاب
الاعتكاف يكون موجبا لايجاب الصوم الجديد لكن ما ظهر اثره اى
اثر نذر الاعتكاف فى ايجاب الصوم الجديد لمانع عن الظهور وهو اى
المانع وجوبه اى وجوب صوم رمضان قبله اى قبل النذر والاداء
اشرف من القضاء واداء هذا الاعتكاف المنذور لا يمكن الا فى رمضان و
فيه الصوم الغير المقصود للاعتكاف فحينئذ ان ادى الاعتكاف فاما ان يترك
صوم رمضان وهو ظاهر الفساد واما ان يرد الصوم المقصود الذى هو الشرط
الى غير المقصود وهو الاحق فلذا جاز ايفاء هذا النذر بهذا الصوم التبعى فلما
زال المانع بانقضاء رمضان ظهر اثره اى اثر نذر الاعتكاف فى
ايجاب الصوم الجديد وهذا اى ولاجل انه ظهر اثره لزوال المانع لا يقضى
النذر المذكور فى رمضان اخر ولا فى واجب اخر لان الصوم غير
مقصود للاعتكاف فيما سوى قضاء رمضان الاول اذا لم يصم فى
رمضان الاول فيجوز قضاء الاعتكاف فى قضاء صوم رمضان الاول اذ
الخلف الذى هو قضاء رمضان فى حكم الاصل الذى هو رمضان الاول
فكما كان الاعتكاف صحيحا فى رمضان الاول صح فى قضائه بصومه هذا
اى خذ ذا **مسئلة** مقدمة الواجب المطلق والمراد بالمقدمة ههنا
ما يتوقف عليه الشيء وينقسم الواجب بالنسبة اليها الى قسمين لان ايجابه والامر
به اذا كان مقيدا بما يتوقف عليه فهو الواجب المقيد كما فى قوله تعالى واذا نودي

للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الے ذکر اللہ قید ایجاب السعی الی ذکر اللہ تعالیٰ
ای صلوٰۃ الجمعۃ وخطبتہا بالنداء اذا لم یکن مقیدا بہ فہو الواجب المطلق ای
بالنسبۃ الی مالم یقید بہ وان کان مقیدا بالنسبۃ الی مقدمۃ اخری کما فی قولہ
تعالے اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس فان اقامۃ الصلوٰۃ واجبۃ مطلقۃ بالنسبۃ
الی الوضوء لعدم تقیید ہا بہ فی الامر بہا مع توقفہا علیہ ومقیدۃ بالنسبۃ الی الوقت
الذی قیدت بہ فی الامر بہا فالواجب المطلق مالم یقید ایجابہ بما یتوقف علیہ
لا مالم یقید ایجابہ بشئ اصلاً فان ایجاب کل فعل مقید تقدیرًا بوجود محلہ والقدرۃ
الممکنۃ فیہ الی غیر ذلک کذا قال الابہرے فی حاشیۃ شرح المختصر وذکر
التفتازانی فے شرح الشرح قد فسر الواجب المطلق بما یجب فی کل وقت
وعلی کل حال فنوقض بالصلوٰۃ فزید فے کل وقت قدرہ الشارع فنوقض بصلوٰۃ
الحائض فزید الا لمانع وہذا لا یشمل غیر الموقتات کالنذور الموقتۃ والایمان المطلقۃ
ولا مثل الحج والزکوٰۃ من الموقتات فی ایجاب ما یتوقف علیہ من الشروط
والمقدمات واشار المحقق الے ان المراد الاطلاق والتقیید بالنسبۃ الی تلک
المقدمۃ حتے ان الزکوٰۃ بالنسبۃ الی تحصیل النصاب مقید فلا یجب والی تعیینہ
وافرادہ مطلق فیجب انتہے قال الامام فے المحصول الواجب المطلق ہو ما
یجب علی کل مکلف فے کل حال ویلزم منہ ان لا یوجد واجب مطلق اصلاً
اذ ما من واجب یجب فی کل حال حتے فی حال الحیض وقیل ما یجب علے
کل مکلف فی کل وقت وعلیہ ما علیہ کذا ذکرہ العلوے فی حاشیۃ شرح الشرح
وذکر السید الشریف فے حاشیۃ شرح المختصر الواجب المطلق ما لا یتوقف

وجوبه على مقدمة موجودة من حيث هو كذلك وانما اعتبر الحيثية لجواز ان يكون
واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة ومقيدا بالنسبة الى اخرى فان الصلوة
بل التكاليف باسرها موقوفة على البلوغ ومتصل فى بالقياس اليها مقيدة
واما بالاضافة الى الطهارة فواجبة مطلقة وبالجملة الاطلاق والتقييد امران
اضافيان ولا بد من اعتبار الحيثية فى حدود الاشياء الداخلة تحت
المضاف وقد صرح به صاحب الشفاء فى مباحث الجنس انتهى واتفق
العلماء قاطبة على ان مقدمة الواجب المقيد بتلك المقدمة ليست بواجبة فلا
يلزم من ايجاب صلوة الجمعة وخطبتها فى الآية المذكورة ايجاب النداء لها
وانما الكلام فى مقدمة الواجب المطلق بل هى واجبة ام لا فالمختار انها
واجبة مطلقا اى سواء كان سببا مقتضيا لوجود المسبب
او شرطا اى لا يتاتى الفعل الواجب بدونه ولا يلزم تاتى الفعل الواجب
بتاتيه سواء كان الشرط شرعا اى يجعل الشارع اياه شرطا للفعل
الواجب كالوضوء فان الشارع جعله شرطا للصلوة او عقلا اى
بجعل العقل اياه شرطا للفعل الواجب كترك الضد للفعل الواجب فان العقل
يجعل ترك النوم الذى هو ضد لاقامة الصلوة شرطا لاقامة الصلوة او عادة
اى بجعل العادة اياه شرطا للفعل الواجب كغسل جزء من الراس بغسل الوجه
فان العادة تجعل غسل جزء من الراس شرطا لغسل الوجه فى الوضوء
اذ غسل الوجه لا يتحقق فى العادة الا مع غسل جزء من الراس وان
امكن غسل الوجه عند العقل بدون غسل جزء من الراس وهذا بدون

نص السبب قول الاکثرین علی ما ذکرہ ابن الحاجب فی المختصر والقاضی
عضد فی شرحہ وابن الہمام فی التحریر والتاج السبکی فی جمع الجوامع وہو
الاصح عند الامام واتباعہ والامدی نص علیہ الاسنوی فی شرح المنہاج
وقال السید فی حاشیۃ شرح المختصر یمکن ادراج الاسباب فی عبارۃ
المتن فی صدر المسئلۃ فان قولہ وغیر شرط یتناولہا باطلاقہ انتہی وقیل
مقدمۃ الواجب المطلق واجبۃ فی السبب فقط دون الشرط ای ان کانت
المقدمۃ سببا لا شرطا وہذا المذہب لم یذکرہ ابن الحاجب قال العلامۃ قطب الدین
الشیرازی فی شرح المختصر ہذا مذہب الواقفۃ وقیل مقدمۃ الواجب المطلق
واجبۃ فی الشرط الشرعی فقط دون الشرط العقلی والعادی والسبب وہو
مختار صاحب البدیع من الحنفیۃ ومختار امام الحرمین من الشافعیۃ ومختار ابن
الحاجب من المالکیۃ فیما عدا السبب وقیل لا وجوب مطلقا سواء
کانت المقدمۃ سببا او شرطا قال الاسنوی فی شرح المنہاج لا ذکر لہذا فی
کلام الامدی ولا کلام الامام واتباعہ نعم حکاہ ابن الحاجب فی المختصر الکبیر و
انکان کلامہ فی الصغیر فی اثناء الاستدلال یقتضی ان ایجاب السبب مجمع
علیہ واقرہ القاضی عضد فی شرح المختصر والسید فی حاشیۃ وذکر التفتازانی
فی شرح الشرح ثم لا خلاف فی ایجاب الاسباب کالامر بالقتل امر بضرب السیف
مثلاً والامر بالاشباع امر بالاطعام انما الخلاف فی غیرہ انتہی وذکر الابہری
فی حاشیۃ شرح المختصر وقال بعضہم انکان سببا للواجب فالامر بالواجب
یتضمن ایجابہ وانکان شرطا فلا وہذا المذہب لم یذکرہ المصنف یعنی ابن الحاجب

وقال آخرون الامر بالواجب لايتضمن اقتضاء مايتوقف عليه سواء كان سببا
او شرطا شرعيا او عقليا او عاديا وقيل مقدمة الواجب ان كان سببا لاخلاف
فى وجوبها يرده ما قاله المصنف وما قال صاحب المنهاج وجوب الشئ مطلقا
يوجب وجوب مالايتم الا به وكان مقدورا وقيل موجب السبب دون
الشرط وقيل لافيهما انتهى وقال الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح
المختصر فى بعض شروح المنهاج الخلاف قد وقع فى السبب ايضا
وكلام المنهاج صريح فى ذلك حيث قال وجوب الشئ مطلقا يوجب وجوب
مالايتم الا به وكان مقدورا وقيل يوجب السبب دون الشرط وقيل لافيهما
والقول الثانى مما اختاره المرتضى الشريف رحمه الله ولم يذكره المصنف ووجهه
ان حصول المسبب واجب عند حصول سببه بخلاف المشروط بالقياس
الى شرطه فالسبب اشد تعلقا كانه اريد بالسبب العلة التامة لا المقتضى فى
الجملة والفرق ضعيف لاستوائهما فى امتناع تحقق الواجب بدونهما وهو مناط
الوجوب فى السبب ولا دخل فيه لاستلزام تحققه تحقق المسبب والقول
الثالث لاتابى عنه عبارة المتن بل ينبغى حمل قوله لافيهما على نفى الوجوب
فى الشرط الشرعى وغيره مطلقا سواء كان سببا ام لا كما هو الظاهر حتى
لايكون مذهبا آخر لم يكن مذكورا فى الكتب المشهورة فهو اسوء التفتازانى
رحمه الله مع غفلته عن كلام المنهاج غفل عن عبارة الكتاب ايضا انتهى والدليل
لنا اى للقائلين بوجوب المقدمة مطلقا ان التكليف به اى بالواجب
بدون تكليف المقدمة يؤدى الى التكليف بالمحال لان المقدمة

لما لم يجب يجوز عدمها وكون الواجب مع عدم المقدمة محال والتكليف بالمحال باطل وذكر الامام في المحصول ان الامر بالشئ لو لم يقتض وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفا بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له في التكليف مع ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان المشروط يستحيل وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف به اذ ذاك تكليفا بالمحال وقد اعترض الامدي و صاحب الحاصل ومن تبعهما على تقرير الامام باعتراض زعموا انه لا محيص عنه وتعقبهم الاسنوي في شرح المنهاج وحكم بصحة تقرير الامام وضعف اعتراضهم

الا ترى تحصيل اسباب الواجب واجب واسباب الحرام حرام بالاجماع وما قيل [51] في الجواب عن هذا الدليل بان المستدل ان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة مطلقا سواء كان بالتكليف بالواجب او بغيره يؤدي الى التكليف بالمحال فلا يقول الخصم بالتكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة مطلقا بل يقول بالتكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة بالتكليف بالواجب وان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة بالتكليف بالواجب يؤدي الى التكليف بالمحال فلا نسلم تاديته الى التكليف بالمحال اذ يجوز ان يكون وجوبها اي وجوب المقدمة بغيره اي بغير التكليف بالواجب كالايمان فانه مقدمة للصلوة والزكوة وغيرهما من الواجبات وليس وجوبه بالتكليف بالصلوة والزكوة وغيرهما بل هو واجب بنفسه بدلائل غير دلائل تلك الواجبات ففيه اي فيما قيل ان الكلام [52] في وجوب المقدمة كان بالنظر اليه اي الى التكليف بالواجب الذي هذه المقدمة

قوله بالاجماع اي [illegible]

مقدمة له لا بالنظر الى غيره حاصلة اذا كان شئى ما واجبا وله مقدمة وفرض
ان لا دليل ههناك على وجوب المقدمة فهل يستلزم وجوب ذلك الشئى
الواجب وجوب المقدمة ام لا فالظاهر انه يستلزم وجوب المقدمة والا يلزم التكليف
بالمحال لانه قطع النظر عن وجوبها بدليل آخر بل فرض عدم دليل آخر
ان قلت كيف تجب المقدمة وهى وغير مامورة ولو كانت واجبة لكانت
مامورة لان الوجوب يثبت بالامر وههنا لا يلزم الامر صريحا
قلت لا نزاع فى ذلك اى الامر صريحا بان نقول المقدمة
واجبة بامر صريح بل المراد من ان المقدمة واجبة بوجوب الواجب
انه اى ان وجوب الواجب يستتبعه اى يستتبع وجوب المقدمة فهى
واجبة بوجوب الواجب ومامورة بامر الواجب وبالجملة النزاع فى الوجوب الاستتباعى
للمقدمة لا فى الوجوب الصريحى لها ولا يلزم الامر صريحا للوجوب الاستتباعى
وهو اى المراد المذكور معنى قولهم ايجاب المشروط ايجاب الشرط
وهذا اى لاتحاد الايجاب لا يلزم بترك الواجب مع الاسباب والشرائط
الا معصية واحدة بالنظر الى ترك الواجب الاصل بالذات لا المعاصى
الكثيرة بالنظر الى ترك الاسباب والشرائط بل معصية الواجب الاصل
منسوبة اليها بالعرض قال اوستاذ الاوستاذ مولانا بحر العلوم فى شرح
هذا الكتاب والظاهر ان المنكرين لا ينكرون هذا بل انما انكروا الوجوب صريحا
فالنزاع لفظى وان انكروا هذا المعنى فقد ظهر فساده انتهى وقال الفاضل ميرزا جان
فى حاشية شرح المختصر فاعلم انه لكان النزاع فى ان الامر بالشئى

بل هو الامر بمقدمته بمعنى ان الخطاب يتعلق به وكان الوجوب المتعلق بالمقدمة مقصودا من الخطاب المتعلق بذلك الواجب وهو المستفاد من كلام المصنف اى ابن الحاجب فى الدلائل التى ذكرها فى ان غير الشرط لايجب وكذا من جواب دلائل الجمهور حيث قال ان اردت به انه لابد منه فمسلم لكنه غير محل النزاع وان اردت به انه مامور به شرعا فهو ممنوع وهو المدعى فاين دليله انتهى فالحق ان مقدمة الواجب فى غير الشرط الشرعى لايجب كما اختاره المصنف واما الشرط الشرعى فيمكن ان يقال ان جعل الواجب مشروطا به وجعله واجبا بمنزلة الخطاب المتعلق لوجوبه وان كان النزاع فى الاعم من ذلك فالحق مع الجمهور ان مقدمة الواجب فى الواجب المطلق واجب مطلقا والظاهر ان النزاع فى ذلك المعنى الاعم لان غرض المجتهد انما يتعلق بكون مقدمة الواجب واجبا مطلقا سواء تعلق به الخطاب اصالة ام لا اذ مقصوده استنباط حكم الوجوب مطلقاً انتهى والقائلون بعدم الوجوب مطلقا قالوا لو وجب مايتوقف عليه الواجب من المقدمة لزم تعقل الشخص الآمر الموجب له اى لما يتوقف عليه الواجب من المقدمة اذ لو لم يلزم التعقل لادى الى الامر بشئى وايجابه مع عدم شعور الآمر به الموجب له وهو بديهى الاستحالة واللازم اعنى لزوم تعقل الشخص الآمر الموجب له باطل لانا نقطع بجواز ايجاب الفعل مع الذهول والغفلة عن مقدماته قلنا فى رد هذا الدليل لزوم تعقل الموجب للشئى لوجوبه ممنوع وانما يلزم تعقل الموجب للشئى لو كان وجوبه اصالة وبالامر صريحا ووجوب المقدمة ليس اصالة وبالامر صريحا بل تبعا من غير الامر صريحا

له قوله وان كان [illegible]

وهذا الرد حاصل ما اعترض به العلامة الشيرازي في شرح المختصر على الاستدلال بهذا الدليل ونقله التفتازاني في شرح الشرح بقوله يرد على الاول منع الملازمة وانما ذلك في الواجب اصالة انتهى واوضحه العلوي في حاشية شرح الشرح بقوله لانسلم لزوم تعقل الموجب له وانما يلزم فيما يجب بالاصالة لا بالواسطة انتهى وتعقبه الابهري في حاشية شرح المختصر بقوله قدمران الوجوب مطلقا هو فعل غير كف تعلق به خطاب الطلب وخطاب الطلب لشئ من غير شعور المخاطب به بين البطلان فلا يرد على هذا ما اورده الشارح العلامة من ان ذلك في الواجب اصالة انتهى والفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر بقوله وبهذا التقرير يندفع ما اورد به العلامة ان الملازمة ممنوعة وانما ذلك في الواجب اصالة لان الامر بشئ غير مشعور به محال بالبديهة انتهى وفيما تعقبا به كلام ظاهر فامن ههنا اى من عدم لزوم تعقل الموجب له وانتفاء وجوبه صريحا بل استتباعا لم يلزم تعلق الخطاب بنفسه اى بنفس ايجاب تلك المقدمة لان هذا التعلق فرع للتعقل والتعقل غير لازم ههنا ولا وجوب النية لان النية انما تجب فيما يكون مقصودا بالذات وهو ما يقع به الامر صريحا ويكون وجوبه اصالة فنرع على المسئلة القائلة مقدمة الواجب المطلق واجبة مطلقا والمراد من الفرع ما يكون مندرجا تحت اصل كلي وفي جعل هذا فرعا اتباع للامام والاصاحب المنهاج جعله تنبيها وصاحب الحاصل جعله تقسيما والمراد من التنبيه ما نبه على المذكور قبله لطريق الاجمال ومن التقسيم اظهار الشئ الواحد على وجوه مختلفة الفرع الاول

قوله ولا وجوب النية على وجوب النية لعله ان النية بمعنى

بالكوفة الصيد في البحر ... [illegible]

اذا اشتبهت المنكوحة بالاجنبية بان تزوج رجل امرأة رآها وكيله ولم يرها
فدخلت في بيته للبيتوتة ودخلت معها اجنبية ايضاً والوكيل قد مات ولم يعلم
الزوج ايهما زوجته فحينئذ حرمتا اي حرمت المنكوحة والاجنبية معاً ولا يحل
له وطي واحدة منهما لان الوطي باحدهما يوجب احتمال الارتكاب بالحرام وهو وطي
الاجنبية والكف للنفس عن الحرام واجب وهذا اي الكف عن الحرام في هذه الصورة
لايكون الا بالكف للنفس عنهما اي عن المنكوحة والاجنبية جميعاً للاشتباه
ومن ههنا اشتهر ان الحلال والحرام لا يجتمعان الا وقد غلب الحرام فالكف عنهما مقدمة
للواجب وهو الكف عن الحرام ومقدمة الواجب واجبة فحرمتا الفرع الثاني
لو قال احد مخاطباً لزوجتيه احداكما طالق من غير تعيين طالق حرمتا اي
حرمت الزوجتان ولا يجوز الوطي بواحدة منهما لان الاجتناب عن المطلقة المحرم
وطيها يقيناً من غير شبهة فيه اي في تحريمها اذ الوطي بواحدة منهما يحتمل
ان يكون وطيا بالمطلقة المحرم وطيها ففي ترك وطيهما اجتناب عن الحرام بلا
شبهة فالكف عنهما مقدمة للاجتناب عن الحرام والاجتناب عن الحرام واجب
فالكف عنهما واجب فحرمتا قال الامام في المحصول فيحتمل ان يقال ببقاء حل وطيهما
لان الطلاق شئ معين فلا يحصل الا في محل معين فاذا لم يعين لا يكون الطلاق
واقعا بل الواقع امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند التعيين ومنهم من قال
حرمتا جميعاً الى وقت البيان تغليبا لجانب الحرمة هذا كلامه وذكر مثله في المنتخب
ايضاً وقد جزم صاحب المنهاج كالمصنف بالثاني مع ان صاحب الحاصل لم
يذكر ترجيحا ولا نقلا بل حكى احتمالين على السواء فتقول في فرع آخر

للمسئلة بانه اذا كانت مقدمة الواجب واجبة فالغاية داخلة فى المغيا
ليعلم وجود المغيا اذ علم وجود المغيا موقوف على دخول الغاية
كالمرافق فانها غاية لغسل الايدى لا يتيسر فى العادة علم وجود غسل الايدى
من حيث انه مغيا بدون دخولها فى الغسل فدخول الغاية من مقدمات المغيا
فاذا كان المغيا واجبا يكون دخولها ايضا واجبا قال استاذ الاستاذ مولانا
بحر العلوم وعموم التوقف فى الغايات كلها محل تامل بل انما يصح فى البعض التى
هى مقدمات للمغيا انتهى وفى المغتنم كانه اراد انه يجب ادخال جزء من الغاية
فى حكم المغيا ليعلم استيعاب حكمه لاجزاءه يقينا كما انه يجب غسل بعض
الراس ولو قليلا فى غسل الوجه وامساك جزء من الليل فى الصوم انتهى

مسئلة وجوب الشئ يتضمن حرمة ضده يعنى اذا وجب الشئ
يفهم فى ضمن وجوبه ان ضد هذا الشئ حرام وهو قول القاضى ابى بكر الباقلانى
آخرا وعليه عبد الجبار وابو الحسين البصرى من المعتزلة والامام الرازى والآمدى
نص عليه السبكى فى جمع الجوامع ونقله صاحب الافادة عن اكثر اصحاب الشافعية
ذكره الاسنوى فى شرح المنهاج وقيل يقتضى كراهة ضده وهو قول
فخر الاسلام والقاضى ابى زيد وشمس الائمة السرخسى وصدر الاسلام واتباعهم
من المتاخرين كذا فى التحرير والتقرير وقيل وجوب الشئ الذى هو الامر
بالشئ نفس النهى عن ضده وهو قول القاضى ابى بكر الباقلانى ومتابعيه
اولا ثم قالوا ثانيا ان الامر بالشئ يتضمن النهى عن ضده كذا فى مختصر ابن الحاجب
وغيره وبه قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى ذكره السبكى فى جمع الجوامع وتابعه

ابن امیر الحاج فی التقریر حیث قال وہو معزو الی ابی الحسن الاشعری و
متابعیہ انتہی فمنہم ای من القائلین بان الامر بالشئ نفس النہی عن ضدہ
علی الوجہین منہم من عمم ہذا القول فی امر الوجوب وامر الندب
فجعلہما ای امر الوجوب وامر الندب نہیا عن الضد تحریمیا فی امر الواجب
و تنزیہا فی امر الندب و منہم من خصص ہذا القول بامر الوجوب
فجعلہ نہیا عن الضد تحریمیا دون امر الندب و قیل لیس الامر بالشئ نہیا
عن ضدہ و لا متضمنا للنہی عن ضدہ عقلا و علیہ ای علی ہذا القول
المعتزلۃ نقلہ صاحب المنہاج والارموی فی الحاصل عن اکثر المعتزلۃ والامام
فی المحصول والمنتخب عن جمہور المعتزلۃ و عامۃ الشافعیۃ منہم امام الحرمین
وابو حامد الغزالی ثم الاقوال فی النہی کذلک کالاقوال فی الامر فقیل حرمۃ
الشئ بالنہی تتضمن وجوب ضدہ وقیل تقتضی کون الضد سنۃ مؤکدۃ وقیل
النہی عن الشئ ہو نفس الامر بالضد وقیل لیس النہی امرا بالضد ولا متضمنا لہ عقلا
الا ان الامر نہی عن جمیع الاضداد ان کان لہ اضداد وان کان لہ
ضد واحد فالامر نہی عنہ فالامر بالقیام نہی عن القعود والاضطجاع والسجود
وغیرہا والامر بالایمان نہی عن الکفر و ہذا ہو المنسوب الی العامۃ من الشافعیۃ
والحنفیۃ والمحدثین وقیل نہی عن واحد غیر معین وہو بعید کذا فی التحریر بخلاف
النہی فانہ امر باحد الاضداد الغیر المعین وعلیہ العامۃ من الحنفیۃ و
الشافعیۃ والمحدثین وقیل امر بجمیع اضدادہ وعلیہ بعض الحنفیۃ والمحدثین نص
علی ذلک کلہ ابن امیر الحاج فی التقریر و قیل[له] فی النہی لا کذلک

له قوله وقیل لا ای قالوا ان الامر [illegible]

اى ليس الاقوال فى النهى كالاقوال فى الامر بل هو امر بالضد كما اشار
اليه السبكى فى جمع الجوامع او يتضمن للامر بالضد قال ابن الحاجب فى المختصر ثم
اقتصر قوم وقال القاضى والنهى كذلك فيهما انتهى وذكر القاضى عضد فى
شرح المختصر ثم اقتصر قوم على هذا اى على الامر وزاد القاضى ومتابعوه عليه
فقالوا والنهى كذلك فى الوجهين فقالوا اولا النهى عن الشئ نفس الامر بضده
وآخرا انه يتضمنه انتهى لنا على مذهب المختار من ان وجوب الشئ يتضمن حرمة

صده ان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل واللوازم
مجعولة بجعل الملزوم لا بجعل جديد والا اى وان لم تكن

مجعولة بجعل الملزوم بل كانت مجعولة بجعل جديد لزم امكان الانفكاك
اى انفكاك اللوازم عن الملزوم اذ يجوز ان يكون الملزوم مجعولا ولا يكون
الجعل فى اللوازم فتنتفى اللوازم حينئذ مع وجود الملزوم وهو انفكاك اللوازم
عن الملزوم فايجاب الفعل الذى هو جعل لوجوب الفعل الذى هو الملزوم
ههنا متضمن لايجاب الامتناع عن الضد الذى هو جعل للامتناع عن الضد
الذى هو من لوازم وجوب الفعل فوجوب الفعل يتضمن امتناع ضده
باعتبار تضمن جعله لجعله وهو المدعى وبمثله اى بمثل الدليل الذى استدل
به على ان وجوب الشئ يتضمن حرمة ضده يقال فى النهى بان الاشتغال
بضده من لوازم حرمة الفعل واللوازم مجعولة بجعل الملزوم وفيه اى
فيما يقال فى النهى شئ وهو انا لا نسلم ان الاشتغال بضده من لوازم
حرمة الفعل اذ قد يوجد الكف عن الفعل بدون خطور ضده بالبال فضلا عن

قوله وقد يقال ان الاشتغال بالضد اى الاشتغال بضده من لوازم حرمة الفعل الى آخر المقدمات ... قوله وفيه شئ اشارة الى ان الشئ ... الكف عن الفعل لا يتوقف على الاشتغال بضد من اضداده ... ايجاد ... يكون ... بان الكف ... فيكون ماموراً به ... عن محل النزاع ...

الاشتغال فالخطاب في الامر والنهي واحد بالذات والتفاوت
بالاصالة والتبعية فالخطاب في الامر بالاصالة للوجوب وبالتبعية
للحرمة والخطاب في النهي بالاصالة للحرمة وبالتبعية للوجوب كما في ايجاب
المقدمة اى مقدمة الواجب اللازم من ايجاب الواجب فان الخطاب
في ايجاب الواجب بالاصالة وفي ايجاب المقدمة بالتبعية كما عرفت سابقا
ومن ههنا اي من اجل التفاوت بالاصالة والتبعية في الخطاب
قيل وجوب الشئ يقتضي كراهة ضده وحرمة الشئ يقتضي كون
الضد سنة مؤكدة فان الخطاب بالضد في خطاب الشئ خطاب ضمني
وخطاب الضمن انزل وادون مرتبة من خطاب الصريح كذلك الثابت
بخطاب الضمن يكون ادون من الثابت بخطاب الصريح ولو كان الخطاب
الصريح بالامتناع عن الضد موجودا اثبتت حرمة الضد ولما لم يوجد الخطاب
الصريح بالامتناع عن الضد وجد الخطاب الضمني فقط فثبتت كراهة الضد
التي هي ادون من الحرمة لكن يلزم من القول بان وجوب الشئ
يقتضي كراهة ضده اطلاق المكروه على الممتنع والحرام اذ ضد الواجب
مفوت للواجب ومفوت الواجب حرام فضد الواجب حرام وقد قيل
بكراهة ضد الواجب فاطلق المكروه على الحرام والممتنع مع ان المكروه والحرام
نوعان متباينان واطلاق احد المتباينين على الآخر باطل ا نقلت
اذا كان الامر نهيا عن جميع الاضداد والنهي امرا باحد الاضداد فالامر
بالشئ كالقيام نهي عن ضده كالقعود وضده كالاضطجاع عينا على

سبیل التعیین لا علی سبیل التخییر والنھی عن الضد کالقعود یستلزم الامر
بالضد الآخر کالاضطجاع تخییرا فھذا الضد کالاضطجاع منھی عنہ
عینا ومامور بہ تخییرا فاجتمع الوجوب والحرمۃ فی شئ واحد
فکان جائزا وممتنعا ھذا خلف ای باطل قلت لانسلم بطلان کون
الشئ الواحد جائزا وممتنعا مطلقا اذ الامکان بالنظر الی شئ
لاینافی الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر الی شئ آخر
وھہنا امکان الاضطجاع بالنظر الی النھی عن القعود وامتناع الاضطجاع اما
بالذات لکونہ منھیا عنہ لذاتہ او بالنظر الی الامر بالقیام لایقال یلزم علی
الاول ای علی ان وجوب الشئ یتضمن حرمۃ ضدہ حرمۃ الواجبات
فان من الواجبات ماھو ضد لواجب آخر کحرمۃ الصلوۃ من حیث
انھا ای الصلوۃ ضد الحج وبالعکس ای حرمۃ الحج من حیث
ان الحج ضد الصلوۃ اذ وجوب الحج یتضمن حرمۃ ضد الحج وھو الصلوۃ
ووجوب الصلوۃ یتضمن حرمۃ ضد الصلوۃ وھو الحج ویلزم علی الثانی
ای علی ان حرمۃ الشئ یتضمن وجوب ضدہ وجوب المحرمات
فان من المحرمات ماھو ضد لمحرم آخر ولو تخییرا کوجوب الزنا فانہ
ضد للواطۃ لانہ ای الزنا ترک اللواطۃ وترک الشئ ضد لہ
وبالعکس ای وجوب اللواطۃ فانھا ضد الزنا لان اللواطۃ ترک
الزنا اذ حرمۃ اللواطۃ تتضمن وجوب الزنا وحرمۃ الزنا تتضمن وجوب
اللواطۃ لانا نقول فی جواب ما یلزم علی الاول من حرمۃ الواجبات

الامر بالشئ لا يقتضي الاستيعاب اي استيعاب المامور به للاوقات
كلها بل اتيان المامور به في بعض الاوقات فلا يكون الامر بالشئ نهيا
عن الاضداد اثما بل يكون نهيا عن ضده في وقت كونه مامورا به فيمكن
فعل ضده الواجب في وقت آخر غير وقت حرمته فاللازم على هذا
هو حرمة الصلوة في وقت الحج وحرمة الحج في وقت الصلوة وذلك
واقع لا استحالة فيه لا يقال يشكل هذا بالواجبات الدائمة الوجوب كالايمان
لانا نقول هو من قبيل الادراك دون الافعال وعلى تقدير تسليمه فليس من
قبيل ما يضاده فعل من الواجبات بل هو شرط لصحتها كذا ذكر الفاضل ميرزاجان
في حاشية شرح المختصر وتعقبه المصنف في الحاشية بان الدليل لا يختص بالافعال
بل يجري في الادراكات ايضا ومن ههنا اي من اجل عدم اقتضاء
الامر الاستيعاب وامكان فعل ضده الواجب في وقت آخر غير وقت حرمته
قيل في اصول البزدوي ان الشرط في ان وجوب الشئ يتضمن حرمة
ضده ان يكون الواجب مضيقا لا موسعا فان الموسع لا يوجب حرمة
الضد اذ يجوز تركه وقال استاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم والاوضح انه لا حاجة
الى هذا التقييد اذ كما انه يجب الموسع في جزء من اجزاء الوقت كذلك يحرم الاشتغال
بضده او اضداده فيه فان الحرمة على حسب الوجوب انتهى لكن يلزم
على هذا الجواب ان لا يكون الحج وقته العمر فانه لو كان وقته العمر
لكان الصلوة حراما في العمر لانه سلم في الجواب حرمة ضد الواجب في وقت
الواجب الا ان يقال في جواب هذا اللزوم ذلك اي العمر وقته

ای وقت الحج نظرا الیہ ای الی الحج من حیث ھو ھو ای من حیث
نفس الحج مع قطع النظر عن کونہ ضدا للصلوۃ وان لم یکن العمر وقتا للحج نظرا
الی الحج من حیث ان الحج ضد للصلوۃ فالوقت الذی تؤدی فیہ الصلوۃ وقت
للحج بالنظر الی نفس الحج وان لم یکن وقتا لہ بالنظر الی صفۃ وھی کونہ
ضدا للصلوۃ و لانا نقول فی الجواب عما یلزم علی الثانی من وجوب
المحرمات التعیین ای تعیین ضد الشئی الحرام الذی ھو اللواطۃ مثلا
کالزنا للحرمۃ مع ان حقہ کان وجوبہ تخییرا[له] للدلیل ای لاجل دلیل
اصلی لا تبعی اخرجہ المحل کالزنا من قبول التخییر فی الوجوب تبعا فلا یلزم
وجوب الزنا تخییر الحرمۃ اللواطۃ و مآل الجواب تخصیص المسئلۃ بما لم یدل
الدلیل الاصلی علی حرمۃ ضدہ او اضدادہ فانہ اذا دل فلا تستلزم الحرمۃ وجوب
الضد و لاصحاب سائر المذاھب الاخر التی مر ذکرھا من اقتضاء الوجوب
کراھۃ الضد و غیرہ وجوہ ضعیفۃ فی الاستدلال مذکورۃ فی المبسوطات
من الکتب مع ما علیھا ای علی الوجوہ المذکورۃ من الایرادات فارجع
الیھا ای الی المبسوطات مسئلۃ اذا نسخ الوجوب بقی الجواز
وھو قول الامام واتباعہ والجمہور نص علیہ الاسنوی فی شرح المنہاج و
ھو الاصح قالہ السبکی فی جمع الجوامع خلافا للغزالی من الشافعیۃ حیث
جزم بعدم بقاء الجواز فی المستصفی و علیہ الحنفیۃ حیث قالوا ان ذلک المشروع
قد نسخ والجواز ان ثبت فبدلیل آخر فان لم یوجد دلیل آخر فھو علی الحرمۃ و
انما قال الجمہور ببقاء الجواز لان الوجوب یتضمن الجواز اذ الجواز جزء من

ماہیۃ الوجوب لان الوجوب عبارۃ عن جواز الفعل مع حرمۃ الترک فنفی الوجوب امران جواز الفعل و
حرمۃ الترک یعنی عدم جواز الترک و الناسخ للوجوب لا ینافیہ اے لاینافی
الجواز اذ الوجوب یرتفع بارتفاع حرمۃ الترک ولاشک فی ارتفاع المرکب
بارتفاع احد جزئیہ فیبقی الجواز علی ماکان قیل فی رد استدلال
الجمہور بانا سلمنا ان الوجوب یتضمن الجواز للاعم لکن لانسلم ان الناسخ لاینافی
الجواز لان تضمن الوجوب للجواز کتضمن النوع للجنس فالجواز جنس للوجوب
وحرمۃ الترک فصل لہ ولاشک فی ان الناسخ ینافی الفصل الذی ہو حرمۃ
الترک اذ ہذا الفصل یرتفع بسبب الناسخ فینافی الجنس الذی ہو الجواز ایضاً
اذ الجنس یتقوم بالفصل فیرتفع الجنس بارتفاعہ ای بارتفاع
الفصل الذی ارتفع بسبب الناسخ حاصلہ اثبات المنافاۃ بین الجواز و ناسخ
الوجوب بان الجواز جنس للوجوب وحرمۃ الترک فصل لہ وکل فصل فہو علۃ لوجود
الحصۃ التی فیہ من الجنس کما نص علیہ ابن سینا لانہ یستحیل وجود جنس مجرد عن
الفصول کالحیوانیۃ مثلاً فالجواز جنس للواجب والمندوب والمکروہ والمباح و
العلۃ فی وجودہ فی الواجب ہو فصل الواجب وہو حرمۃ الترک فاذا زال الفصل
زال الجواز لان المعلول یزول بزوال علتہ قلنا فی جواب ماقیل فی رد استدلال
الجمہور بانا لانسلم ان الجنس یرتفع بارتفاع الفصل مطلقا بل اذا لم یتقوم ذلک
الجنس بفصل آخر سوی ہذا الفصل وہہنا یتقوم الجنس الذی ہو جواز
الفعل بفصل آخر سوی حرمۃ الترک وہو اے الفصل الآخر عدم
الحرج علی الترک [illegible] ہو الفصل

ولا یرتفع الجسم الذی ہو الجنس فانہ یتقوم بفصل آخر سوے النمو وہو الجمادیۃ
اعنی عدم النمو فیبقی الجسم جمادا فتدبر فانہ دقیق ولما فہم ماسبق
کون الجواز جنسا للوجوب صادقا علیہ مع ان الجواز مقابل للوجوب کان المحل
محل اشتباہ المنافاۃ اراد المصنف ان یفصل معانی الجواز لیرتفع اشتباہ المنافاۃ
فقال اعلم ان الجائز کما یطلق علی المباح وہو ما یستوی فیہ
الفعل والترک شرعا یطلق علی ما لا یمتنع شرعا فیشمل الواجب
والمندوب والمباح وعلی ما لا یمتنع عقلا وہو الامکان المبحوث عنہ فی
الحکمۃ وعلی ما استوی الامران ای الفعل والترک فیہ شرعا ای بحسب
حکم الشارع او عقلا ای بحسب اقتضاء العقل وہذا المعنی اعم من المباح اذ
المعتبر فی المباح الاستواء شرعا فقط فیشمل المباح لتساوی الامرین فیہ شرعا
والافعال الممکنۃ عقلا لتساوی الامرین فیہا عقلا وعلی المشکوک فیہ الذی شک
فی فعلہ وعدمہ کذلک عقلا او شرعا اما المشکوک فیہ عقلا فما تعارضت الادلۃ العقلیۃ
فیہ واما المشکوک فیہ شرعا فما تعارضت الادلۃ الشرعیۃ فیہ کسور الحمار فان بعض الادلۃ
الشرعیۃ یدل علی طہارتہ وبعضہا علی نجاستہ وبالجملۃ فالجواز بالمعنی الشامل
للواجب والمندوب والمباح جنس للوجوب وبمعنی المباح مباین للوجوب
ہذا ای خذ ہذا مسئلۃ یجوز فی الواحد بالجنس ای الذی لہ
وحدۃ جنسیۃ بحیث یندرج تحتہ انواع مختلفۃ والتفتازانی فی شرح الشرح قال
فی تفسیرہ ای بالحقیقۃ بحیث لا یتعدد الا اشخاصا انتہی واقرہ الفاضل میرزا جان
فی حاشیۃ حاشیۃ المختصر [illegible] فی حاشیۃ شرح المختصر

[illegible]

الواحد بالجنس بالواحد بالنوع لكن المصنف في الحاشية ادعى الى عدم اقتضائه
اجتماع الوجوب والحرمة بان يكون هذا الواحد واجبا باعتبار نوع و
حراما باعتبار نوع آخر كالسجود لله تعالى وللشمس فالسجود واحد بالجنس
تحته انواع كالسجود لله تعالى والسجود للشمس والسجود للقمر والسجود للصنم اجتمع
فيه الوجوب باعتبار كونه لله والحرمة باعتبار كونه للشمس او القمر او الصنم ومنع
بعض المعتزلة القائلين بان الفعل يحسن ويقبح لذاته اجتماع الوجوب و
الحرمة في الواحد بالجنس بان حقيقة الحسن منافية لحقيقة القبح فلو اجتمعا في
فعل واحد لزم ان يكون شئ واحد وهو ذات الفعل مقتضيا للمتنافيين مكابرة
لجواز ان يكون الشئ الواحد باعتبار نوع مقتضيا للحسن وباعتبار نوع آخر
مقتضيا للقبح وفي الاعتذار عن حديث السجود بانه اجتمع فيه الوجوب والحرمة صرفهم[۵]
اي صرف بعض المعتزلة الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم لا الى
نفس السجود بقولهم الوجوب والتحريم متعلقان في السجود بقصد التعظيم لا
بالسجود فما كان لله تعالى فهو واجب وما كان للمخلوق فهو حرام لان قصد
تعظيم الله تعالى واجب وقصد تعظيم المخلوق حرام لا يجدي نفعا
لان الجنس وهو قصد التعظيم ايضا واحد فالكلام فيه كالكلام في السجود بان
قصد التعظيم واحد بالجنس اجتمع فيه الوجوب والحرمة فان قصد تعظيم الله تعالى
واجب وقصد تعظيم الشمس حرام فان كان مرادهم تخصيص الدعوى بافعال
الجوارح فهو مخالف للاجماع المنعقد قبل ظهور المخالف على ان الساجد للشمس
عاص بنفس السجود والقصد جميعا كما ذكر الغزالي نقله الابهري في حاشية شرح المختصر

[۵] قوله وصرفهم الى قصد التعظيم اه اي قولهم ان السجود [illegible] تعظيما [illegible] لا يجدي نفعا [illegible] قصد تعظيم الله تعالى [illegible] واجب [illegible] بافعال الجوارح [illegible]

وابن امیر الحاج فی التقریر وذکر الآمدی انهم یقولون السجود مامور به واجب
لله تعالی فلا یکون محرما بل المحرم هو قصد تعظیم الصنم وقال الفاضل میرزاجان
فی حاشیة شرح المختصر اقول ما ذکره الآمدی ایضا لا یجدی نفعا اذ لا شک ان
التعظیم لله واجب وقد قالوا الحرمة تعظیم الصنم فیکون الجنس وهو التعظیم واحدا
بعض افراده واجب وبعضه حرام ولا مخلص لهم عن ذلک الا بالقول بان
لا اشتراک بینهما الا باللفظ وهو مکابرة فاحشة وایضا مفهوم الفعل مفهوم جنسی
واحد بعضه حرام وهو الفعل الحرام وبعضه واجب وهو الفعل الواجب
فتامل انتهی ولما جاز اجتماع الوجوب والحرمة فی الواحد بالجنس ولم یعتد
بعض المعتزلة وبمخالفتهم لکونها مکابرة لم یکن الکلام لاحد یعتد به فی الواحد
بالجنس بل انما الکلام ای النزاع فی الواحد بالنوع ای
بالحقیقة والماهیة فاما ان یتحد فیه ای فی الواحد بالنوع الجهة
ای جهة الوجوب والحرمة حقیقة بان لا یکون التعدد فیهما اصلا او حکما
بان یکون التعدد فیهما فی حکم التوحد کما اذا کانت جهة الوجوب والحرمة امرین
لکنهما تتساویان فیکونان فی حکم امر واحد فاتحادا تا حکما فذلک ای
اجتماع الوجوب والحرمة فی الواحد بالنوع الذی اتحدت فیه جهة الوجوب
والحرمة حقیقة او حکما او الاتحاد حقیقة او حکما کما یشعر به کلام بعض الشراح مستحیل
قطعا الا عند من یجوز تکلیف المحال بل تکلیفه ای تکلیف اجتماع الوجوب
والحرمة فی هذا الواحد او تکلیف هذا الواحد بالایجاب والتحریم محال و
لهذا منعه بعض من یجوز تکلیف المحال نظرا الی ان الوجوب یتضمن جواز الفعل

وہو یناقض التحریم فلم یکن ہذا تکلیفاً بالمحال بل تکلیفا ہو محال فی نفسہ لان معناہ
الحکم بان الفعل یجوز ترکہ ولا یجوز کذا فی شرح الشرح یعنی یلزم من ایجابہ
صدق قولنا لا یجوز ترکہ شرعاً ومن تحریمہ صدق قولنا یجوز ترکہ فلو کان محرما وواجبا
لزم صدق النقیضین المتناقضتین کذا ذکر الفاضل میرزاجان فی حاشیۃ
شرح المختصر والتکلیف المحال ممتنع بالاتفاق بخلاف التکلیف بالمحال فان
جوازہ مختلف فیہ کذا ذکر الابہری فی حاشیۃ شرح المختصر او یتعدد فی
الواحد بالنوع جہۃ الوجوب والحرمۃ بان تکون للواحد بالنوع جہتان تجب
باحدہما وتحرم بالاخری وذلک کالصلوۃ فی الدار المغصوبۃ فعند
الجمہور تصح تلک الصلوۃ وہی واجبۃ من حیث کونہا ہیئۃ صلوۃ ماموۃ من
الشارع وحرام لکونہا شغلا فی ملک الغیر بغیر رضاہ منہیا عنہ من جانب الشارع
وقال القاضی ابوبکر الباقلانی لا تصح تلک الصلوۃ ویسقط الطلب
عند ہذہ الصلوۃ لا بہا نص علیہ الغزالی وابن الحاجب والقاضی عضد والتاج
السبکی واستبعدہ ای قول القاضی بعدم الصحۃ وسقوط الطلب الامام
الرازی ولم یفرق بین عندہا وبین بہا حیث قال فی المحصول واما
القاضی فقد سلک مسلکا آخر فسلم ان الصلوۃ فی الارض المغصوبۃ لا تقع
ماموراً بہا ولکن قال یسقط التکلیف بالصلوۃ عندہا کما یسقط الامر باعذار طرأت کالجنون
والحیض ثم قال فیہ رداً علی القاضی ہذا عندی بعید عن التحصیل غیر لائق بمنصب
ہذا الرجل فان الاعذار التی ینقطع التکلیف بہا محصورۃ والمصیر الی سقوط الامر عن
متمکن من الامتثال ابتداع اردء واما السبب معصیۃ لا بسبہا الاصل لہ فی الشرع

لہ قولہ ویسقط الطلب ای الطلب بالصلوۃ المفروضۃ فی الدار المغصوبۃ ولکن تسقط الصلوۃ لانہا الطلب اذ قد یسقط الطلب عن فعل معصیۃ یکون سببہ الحیض حتی یحبس یسقط الفرض الحیض فانہ ثبت بحقیقۃ الاستنکاد ونحوہ فیہ الامام الرازی حیث قال القاضی سقوط الامر عن متمکن من الامتثال ابتداء واما السبب معصیۃ لا اصل لہ فی الشرع ۱۲ منہ

وعند احمد بن حنبل ومالك فی احدی الروایتین کما فی التلویح واکثر المتکلمین وهم ابوهاشم واتباعه علی ما صرح به امام الحرمین فی البرهان والجبائی والروافض کما فی شرح بحر العلوم لا تصح تلک الصلوة ولا یسقط الطلب والدلیل لنا علی مذهب الجمهور ان الصلوة لو لم تکن صحیحة لکان عدم صحتها لان متعلق الوجوب والحرمة واحد اذ لا مانع للصحة سواه اتفاقا واللازم باطل لان ههنا عدم اتحاد المتعلقین حقیقة فان متعلق الامر المفید للوجوب الصلوة ومتعلق النهی الغصب وکل منهما یتعقل انفکاکه عن الآخر وقد اختار المکلف جمعهما مع امکان عدمه وذلک لا یخرجهما عن حقیقتهما اللتین هما متعلقا الامر والنهی حتی لا تبقیا حقیقتین مختلفتین فیتحد المتعلق ولا یقال ان الکون فی الحیز واحد فی الصلوة والغصب وهو مامور به لکونه جزء الصلوة المامور بها ومنهی عنه لکونه نفس الغصب فهو ذاتی للصلوة بمعنی جزء الماهیة وللغصب بمعنی نفس الماهیة فیتحد متعلق الامر والنهی فان الکون ای کون المصلی فی الحیز ای فی الدار المغصوبة وان کان ذلک الکون واحدا بالشخص لکنه ای الکون فی الحیز متعدد باعتبار انه ای ذلک الکون کون من حیث انه ای ذلک الکون صلوة وعبادة لله تعالی وکون من حیث انه ای ذلک الکون غصب ای شغل فی ملک الغیر بغیر رضاه واستیلاء علی مال الغیر ظلما قیل فی حاشیة شرح المختصر لمیرزاجان انه یرد علی هذا الدلیل ان یقال عدم صحة الصلوة لان ما فعله لیس مامورا به لان المامور به هو الصلوة فی غیر المکان المغصوب اذ النهی عن الکون فی المکان المغصوب یدل علی ان الکون المطلوب

فی الامر بالصلاۃ غیرہ ای غیر ہذا الکون والقول بانہ قد لایشعر الامر بذلک التخصیص حین الطلب غیر مفید اذ لایتصور ہذا فی شانہ تعالٰی فہو سبحانہ حین طلب الصلوٰۃ کان یدرک انہ نہی عن الکون فی المکان المغصوب فاذا طلب الکون فی المکان فی الامر بالصلوٰۃ کان مرادہ الکون فی غیر ہذا الموضع

اقول فی جواب ماقیل علی ما اشار الیہ الفاضل میرزاجان فی الحاشیۃ المذکورۃ الدلالۃ ای دلالۃ النہی عن الکون فی الدار المغصوبۃ علی ان الکون المطلوب فی الامر بالصلوٰۃ غیرہ ممنوعۃ فانہا ای تلک الدلالۃ فرع التضاد بین النہی المذکور والامر المذکور واذا جوزنا الاجتماع بین النہی المذکور والامر المذکور نظرا الی ان الامر مطلق غیر مقید بان لاتکون الصلوٰۃ المامور بہا فی الدار المغصوبۃ وابقاء الامر باطلاقہ اولٰی کما ہو حقیقۃ فی اللفظ حینئذ والاصل فی الاطلاق الحقیقۃ فاین الدلالۃ علی ان الکون المطلوب فی الامر بالصلوٰۃ غیر الکون فی المکان المغصوب فصار ما نحن فیہ من الامر بالصلوٰۃ والنہی عن الغصب کما امر شخص عبدہ بالخیاطۃ ونہی ذلک الشخص العبد المذکور عن السفر فخاط العبد المذکور وسافر فانہ ای ہذا العبد مطیع وعاص من جہتی الامر بالخیاطۃ والنہی عن السفر فمطیع من جہۃ انہ اتی بما امر بہ مولاہ وہو الخیاطۃ وعاص لمباشرتہ بما نہی عنہ مولاہ وہو السفر قطعا ای یقینا والنقض علی دلیل الجمہور بصوم یوم النحر بانہ لو صحت الصلوٰۃ فی الدار المغصوبۃ لعدم اتحاد المتعلقین باعتبار الجہتین لکان صوم یوم النحر صحیحا باعتبار الجہتین ہو ہما کونہ صوما وکونہ صوما فی یوم النحر

اولا مانع الا اتحاد التعلق واعتبار الجهتين يدفعه فصوم يوم النحر مامور به اذا نذر من حيث انه صوم ونهى عنه من حيث انه صوم فى يوم النحر مثل فوعٍ بان التخلف اى تخلف حكم الصلوة فى الدار المغصوبة فى صوم يوم النحر ممنوع فانا نلتزم صحة صوم يوم النحر كصحة الصلوة فى الدار المغصوبة فبطلان التالى يعنى قولنا لكان صوم يوم النحر صحيحا غير مسلم فعندنا اى عند الحنفية يخرج الناذر المكلف عن العهدة بالصوم فيه اى فى يوم النحر تفصيله ان عند الحنفية تنعقد النذر بصوم يوم النحر وعلى الناذر به القضاء فلو صام خرج عن عهدة النذر وان عصى من جهة مخالفة النهى ولو سلم التخلف بالقول بعدم صحة الصوم فى يوم النحر كما هو راى الشافعية بخلاف الصلوة فى الدار المغصوبة فانها صحيحة فهو اى التخلف لمانع وهو اى المانع النهى عن الصوم فى يوم النحر الدال على فساد الصوم فيه اى فى يوم النحر اذ النهى يدل على الفساد شرعا فالصوم فى يوم النحر اذا نذر وان كان صحيحا للدليل المذكور لكن لم يصح لمانع لان الجواز قد يرتفع لمانع۔

بخلاف النهى عن الغصب فانه لا يدل على فساد الصلوة اذ لم يرد النهى عن الصلوة فى الدار المغصوبة بخصوصها وانما ورد عن الاشتغال فى ملك الغير بغير اذنه سواء كان ذلك الاشتغال اقامة الصلوة او غيرها والجواب عن هذا النقض بتخصيص الدعوى اى دعوى جواز اجتماع الوجوب والحرمة فى الواحد بالنوع المتعدد والجهة بما كان بينهما اى بين الجهتين عموم من وجه فيجوز انفكاك احدى الجهتين عن الاخرى فيه كما اجاب به ابن الحاجب

قوله والجواب بتخصيص الدعوى اه اجاب به ابن الحاجب وغيره وعن النقض بصوم يوم النحر بان ... انفكاك كل من الجهتين عن الاخرى ... رحمه الله تعالى

في المختصر وغيره في غيره تقريره على ما ذكر القاضي عضد في شرح المختصر ان
صوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلوة
والغصب لامكان تحقق كل بدون الآخر فبين الصلوة والغصب عموم من وجه
وبين صوم يوم النحر الذي اضيف فيه الصوم الى يوم النحر والصوم المطلق
عموم مطلق والنزاع فيما كان بين الجهتين عموم من وجه وامكن انفكاك كل من
الجهتين عن الآخر لا يدفع النقض عن عموم الدليل فان الدليل
ليس بخاص بما كان بين الجهتين عموم من وجه اذ مقدماته جارية في صوم يوم النحر
ايضاً اذ لا تضاد عند اختلاف الجهتين فهو عام ولم يورد النقض على الدعوى بل
على الدليل فكيف يفيد تخصيص الدعوى في الدفع الا ان يقال في تقرير الجواب
ان العام مطلقا لا حقيقة له اي للعام المطلق في التحصل الا حقيقة
الخاص لاتحاد الجعل اي جعل العام المطلق والخاص اذ العام والخاص مجعولان
بجعل واحد فلو كانت جهتا الوجوب والحرمة اعم واخص مطلقا كان تحصلهما واحدا
فلم تكونا متعددتين في الحقيقة المتحصلة فيلزم اجتماع الحسن اي الوجوب
والقبح اي الحرمة في الحقيقة المتحصلة الواحدة فلا تعدد والمتعلقان فيما
كان بينهما عموم وخصوص مطلقا ولا محذور في العموم من وجه لان فيه
العام والخاص حقيقتان متحصلتان اجتماعهما اتفاقي فلا يلزم من كونهما منشأ
للوجوب والحرمة اجتماعهما في ذات فتامل اشارة الى ان القول بان
العام مطلقا لا حقيقة له في التحصل الا حقيقة الخاص لا يتم الا اذا كانت الجهتان
اللتان هما العام والخاص ذاتيتين للواحد الذي اجتمع فيه الوجوب والحرمة

كالحيوان والناطق للانسان واما اذا كانتا عرضيتين له كالماشي والضاحك للانسان
فلا يتم ولنا ايضا دليل آخر على مذهب الجمهور لو لم يصح اجتماع الوجوب
والحرمة في الواحد بالنوع لما ثبتت صلوة مكروهة كالصلوة التي ترك
بعض السنن فيها لان الوجوب والكراهة من الاحكام والاحكام كلها متضادة
فالواجب كما يضاد الحرمة يضاد الكراهة فلو لم يثبت مع الحرمة لم يثبت مع الكراهة
اذ لا مانع من ثبوته مع الحرمة الا التضاد وهو في ثبوته مع الكراهة ايضا موجود واللازم
باطل للاجماع على ثبوت صلوة مكروهة والكون في الحيز الذي هو مجاز
عن الفعل الملزوم للكون المتعارف بين المتكلمين وهو حصول الجوهر في الحيز
واحد وهو واجب وايضا مكروه فان المكروه انما هو الفعل كالصلوة
وان كانت الكراهة فيه لاجل الوصف كترك السنن في الصلوة
مثلا فلزم اجتماع الوجوب والكراهة في الواحد بالنوع فلا فرق بين
نهي التحريم ونهي التنزيه في كونهما مضادا للامر فان جوز اجتماع
نهي التنزيه المفيد للكراهة مع الامر المفيد للوجوب في الواحد بالنوع نظرا الى
اختلاف المتعلق يجوز اجتماع نهي التحريم المفيد للتحريم مع الامر المفيد للوجوب
في الواحد بالنوع نظرا الى هذا الاختلاف فان لم يجوز اجتماع الوجوب مع
الحرمة لم يجوز اجتماع الوجوب مع الكراهة لان الحرمة والكراهة سواء في التضاد
بالوجوب فتدبر لعله اشارة الى دفع ما قيل ان نهي التحريم ظاهر في البطلان
فانه ينصرف غالبا الى الذات بخلاف نهي التنزيه فانه يرجع غالبا الى الوصف
بان الكلام في الجواز العقلي فاذا جاز اجتماع الوجوب مع الكراهة بتعدد الجهة فليجز

اجتماعه مع الحرمة لانهما سوار فی التضاد وانکان احدہما غالبًا علی الآخر فی رجوعه الی الذات ولیس الکلام فی الغالبیة والمغلوبیة بل وضع المسئلة فی انه اذا تعدوت الجهة فهل یجوز الاجتماع ام لا واستدل علی مذہب الجمهور بدلیل ضعیف لو لم یصح ای اجتماع الوجوب والحرمة فی الواحد بالنوع انکان قوله لم یصح بالیاء التحتانیة وانکان بالتاء الفوقانیة فمرجعه الصلوة فی الدار المغصوبة کما یشعر به کلام القاضی عضد فی شرح المختصر لما سقط التکلیف والطلب مع الصلوة فی الدار المغصوبة فان غیر الواجب او غیر الصحیح لایکون مسقطا اذ الصحة عبارة عن موافقة الامر او سقوط القضاء واللازم ای عدم سقوط التکلیف والطلب معها باطل فانه قال القاضی ابو بکر الباقلانی وقد سقط التکلیف والطلب معها اجماعا لانهم لایامرون المصلین فی الدور المغصوبة بقضاء صلواتهم کما نص علیه ابن الحاجب فی المختصر واقره القاضی عضد فی شرحه وقد اورد العلامة التفتازانی فی شرح الشرح علی ہذا الدلیل منع الملازمة لجواز ان یوجد امر غیر صحیح یسقط التکلیف عنده دفعه الفاضل میرزا جان بقوله ولو حمل الصحة علی معنی کون الفعل مسقطا للقضاء علی ما ہو عند الفقهاء لا بمعنی موافقة الشرع یندفع منع الملازمة انتهی ورد ہذا الاستدلال بمنع تحقق الاجماع وانکار صحة مانقله القاضی علی ماذکره ابن الحاجب فی المختصر واقره القاضی عضد فی شرحه مطابقا لما قال امام الحرمین فی البرہان ان الاجماع الذی ادعاه غیر مسلم وقد کان من السلف متعمقون فی التقوی یامرون بالقضاء وتقدیر الاجماع مع ظهور خلاف السلف باطل اذ لو کان

الاجماع متحققا لعرفه احمد لكونه افقه بمعرفة الاجماع من القاضي لكونه اقرب
زمانا من السلف ولو عرفه لما خالفه فعلم انه لم يتحقق الاجماع وظهر خلافهم في
القضاء ولا يعني ان مخالفة احمد تمنع انعقاد الاجماع كما توهم بعضهم ان المراد انه لا
اجماع مع مخالفة احمد وهو من اهل الاجماع فاعترض بان مخالفة لا تمنع
انعقاد اجماع قبله او بعده بل يعني ان الاجماع لو كان متحققا لا يكون بعده فانه
معلوم الانتفاء كما في شرح الشرح بل انما يكون قبله وحينئذ كان احمد عرفه و
لو عرفه لما خالفه ويندفع بهذا ما قاله الغزالي في المستصفى من ان الاجماع حجة
على احمد اذ لم يثبت الاجماع كما نص عليه القرابا غي والابهري في حواشي شرح
المختصر وفي اسناد ما قيل في ابطال التالي الى القاضي اشارة الى ان ما نقل عن
السلف يبطل مذهبه كما قاله الامام في البرهان من انه كما نقل عن السلف سقوط الطلب
نقل عنهم ايضا انها صلوة مامور بها فلئن كان يعتصم بالاجماع فلا ينبغي ان يحرمه
في عين ما فعله ولكن ما نقل عن الامام انما يدل على انه كما نقل عن السلف السقوط
معها نقل السقوط بها وهذا لا يدل على ان الناقل في الثاني هو القاضي وكيف
يظن بامثال هؤلاء العلماء الاعلام انهم نقلوا اجماعا كان صريحا في خلاف مذهبهم
ولم ينبهوا له بل نقل الاجماع بسقوط القضاء بها ممنوع لمخالفة القاضي واحمد كما ان
نقل الاجماع من القاضي بسقوط القضاء معها ممنوع لمخالفة احمد كذا ذكر الفاضل
ميرزا جان في حاشية شرح المختصر وقال الشيخ شهاب الدين المقتول في
التنقيحات اما دعوى الاجماع فيه مع مخالفة احمد ففاسد واذا منع لا يتاتى
تصحيحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة المسلمين الى انه خالف الاجماع ومات

ميتة جاهلية افك وتبديع بناء على مجرد وهم ثم ان احمد ما انكر احد فضله في الامور النقلية فكيف تواترت قصة الاجماع في خراسان على قرب من خمسمائة سنة الى متوسط في النقليات او ضعيف ولم تنقل على قرب المائتين الى اشد الناس بحثا في النقليات المخالطة لجملة الاخبار في موطنهم ثم لا يحل من يدعى اجماعا تقبل دعواه فبعد ظهور منع احمد اذا منع الخصوم فما الحيلة انتهى يعني اذا منع الخصوم المجيبون عن الاستدلال بالاجماع مع ظهور منع احمد فاى حيلة في جوابهم كذا في حاشية العلوي على شرح الشرح واما اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع عند عدم تعدد الجهة وتوحدها فغير جائز كما ان الغاصب المتوسط ارضا مغصوبة اذا تاب وعزم الخروج عن تلك الارض فهذا الخروج الواحد بالنوع واجب لا منهى عنه فهو متعين للامر دون النهي وتعلق الامر والنهي معا به ممتنع ثم القول بتعلق الامر والنهي بالخروج عن الارض المغصوبة اذا توسطها وتاب وندم وادعاء جهتي التفريغ والغصب في الخروج عنها اى عن الدار المغصوبة فيتعلقان اى الوجوب والحرمة به اى بهذا الخروج من تينك الجهتين من خطأ ابى هاشم فانه قائل بهذا التعلق بادعاء الجهتين كيف لا يكون من خطأ ابى هاشم ويلزم من هذا القول تكليف المحال لان الامتثال بالامر المفيد للوجوب والنهي المفيد للحرمة في الخروج لا يمكن الا اذا خرج ولم يشغل المكان المغصوب والخروج من غير شغل المكان محال وتفريغ ملك الغير ههنا لا يمكن الا بالمشي في ملك الغير وهو بعينه اشتغال بملك الغير الذي هو الغصب بل التكليف المحال لان طلب

الخروج ليس الا شغل حيز الغير فلو كان شغل حيز الغير الذي في الخروج منهياً
كان الشارع طالبا من المكلف تحصيله غير طالب له وهو تكليف محال واستصحاب
الخروج عن الارض المغصوبة المعصية اي مصاحبة المعصية الخروج عن
الارض المغصوبة حتى يفرغ اي يحصل الفراغ من الارض المذكورة زجرا
اي للزجر كما ذهب اليه اي الى استصحاب المعصية زجرا امام
الحرمين في البرهان ليس ببعيد كما استبعده ابن الحاجب وصاحب
البديع وغيرهما بانه لا معصية الا بفعل منهي عنه او بترك مامور به وههنا ليس شئ
منهما فانه قد سلم تعين الخروج للامر وانتفاء تعلق النهي به وقال السبكي في
جمع الجوامع ان قول امام الحرمين دقيق وذكر المحلي في شرحه ويدفع استبعاده
بقول الفقهاء ان من جن بعد ارتداده ثم افاق واسلم يجب عليه قضاء صلوات
زمن الجنون استصحابا لحكم معصية الردة لان اسقاط الصلوة عن المجنون رخصة
والمرتد ليس من اهل الرخصة اما الخارج فغير تائب فعاص قطعا انتهى والحق ان
الخروج من الارض المغصوبة بنية التفريغ توبة والتوبة ماحية
للمعصية فلا وجه للزجر فما قال امام الحرمين من استصحاب المعصية للزجر
وان كان غير مستبعد لكنه بلا دليل هذا اي خذ هذا مسئلة يجوز
تحريم احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة منها كايجابه
اي ايجاب احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة مبهما في الواجب المخير
فهناك اي في ايجاب احد اشياء المقصود منع الخلو عن كل الاشياء
فيجب على المكلف فعل شئ منها كما في خصال الكفارة والمقصود ههنا اي

فى تحريم احد اشياء منع الجمع بين جميع الاشياء فيجب على المكلف ترك ايها شاء جمعًا بان يترك الكل وبدلًا بان يترك البعض ويأتى بالبعض وليس له ان يجمع بينهما وفيها اى فى مسئلة تحريم احد اشياء ما تقدم فى الواجب المخير دليلًا واختلافًا يعنى الدليل الذى فى الواجب المخير من تجويز العقل ودلالة النص هو بعينه دليل فى هذه المسئلة والاختلاف الذى فى الواجب المخير من ان الواجب اما الكل او البعض المعين او واحد لا بعينه هو بعينه اختلاف فى هذه المسئلة ثم تزيد هذه المسئلة على الواجب المخير بان بعض المعتزلة زعم انه لم يرد فى اللغة النهى عن واحد مبهم من اشياء معينة كما ورد فيها الامر بواحد مبهم من اشياء معينة وقال السبكى يجوز تحريم واحد لا بعينه خلافًا للمعتزلة وهى كالمخير وقيل لم ترد به اللغة انتهى ولما قيل فى حاشية ميرزا جان ان تعلق الوجوب بالواحد المبهم وهو مفهوم احدها على ما هو معقول لان المقصود فى الوجوب هو وجود الفعل الواجب فاذا تعلق الوجوب بالمفهوم الكلى فيحصل المقصود بوجود اى فرد كان اذ يكفى لوجود الطبيعة وجود فرد ما منها اى فرد كان والمقصود فى التحريم هو ترك الفعل الحرام فلو تعلق التحريم بالمفهوم الكلى فلا يحصل المقصود الا بترك هذا المفهوم وعدمه وعدم الطبيعة الكلية انما هو بعدم جميع افرادها فمقتضى هذا الحكم انه لا يجوز الاتيان بكل واحد منها بدلا والغرض انه يجوز الاتيان بكل واحد بدلا فدفعه المصنف بقوله اعلم ان تعلق الترك الذى هو مفاد التحريم باحد اشياء على انحاء اربعة احدها ان يتعلق الترك بمفهوم احدها اى احد الاشياء ولا تقصد الافراد فيفيد التعميم للترك بان يترك

له قوله اعلم
تعلق اونى فى نظر المحقق
وفيه ان تعلق الكل ان يتعلق
الوجوب بالمفهوم الكلى
معقول لحصول المقصود
بوجود اى فرد كان من
افراد الطبيعة ولو تعلق
التحريم بالمفهوم
الكلى فلا
يحصل المقصود الا بعدم
جميع الافراد ويجب
ان يجوز الاتيان
بواحد منها الا بدلا و
لا بدلا والغرض انه
يجوز الاتيان بكل واحد
بدلا ١٢ ... ١٣٥٢
منه رحمه الله

كل احد منها سواء كان منفردا او مجتمعًا فلا يجوز اتيان واحد منها لان عدم
الطبيعة انما يكون لعدم جميع الافراد نحو لا تطع اثما او كفورا
فانه امر بترك اطاعة كل احد من الآثم والكافر منفردا او مجتمعًا والثاني ان
يتعلق الترك بما اي بشئ صدق عليه مفهوم احدها اي احد الاشياء
فيفيد هذا النحو اما عدم هذا الفرد او عدم ذلك الفرد ويتعلق
الترك بمفهوم احدها اي احد الاشياء بالعرض لا بالذات بناء
على ان كلما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة في الجملة اي
بوجه ما لا بالكلية فلا يفيد هذا النحو من الترك عموم السلب اي كون
السلب عاما شاملا لجميع الافراد فهذا النحو من الترك هو المراد ههنا والثالث
ان يتعلق الترك بالمجموع من الاشياء فيفيد عدم الاجتماع
وذلك فيما اي في موضع كان العطف فيه بين الاشياء بالواو نحو
لا تاكل السمك واللبن اي لا تجمعهما في الاكل وعد هذا النحو من انحاء تعلق
الترك باحد الاشياء تسامح لان تعلق الترك فيه بالذات بالمجموع وبالعرض
باحد الاشياء والرابع ان يكون الترك نفسه مبهما بالذات بحيث
يكون اما ترك هذا او ترك ذاك او ترك ذلك لا المتروك اي لا يكون
المتروك مبهما بالذات كما كان في الانحاء الثلثة المذكورة سابقا وذلك
النحو من الترك يوجد اذا كان العطف بين الاشياء باو والمقصود
حينئذ عدم الجمع نحو لا تاكل السمك او اللبن والاظهر انه
حينئذ اي حين كون الترك مبهما بالذات من عطف الجملة

علی الجملة بان یقدر الفعل فی المعطوف بعد او فیقال فی تفسیر ہذا القول لا تاکل السمک او لا تاکل اللبن و مآل الانحاء الثلثة الاخیرة منع الجمع بین الکل والافتراق بینہا فی الطرق ھکذا ینبغی ان یحقق المقام ودفعه الفاضل میرزا جان بقوله فالحق ان یقال التحریم یتعلق بالمجموع من حیث ہو مجموع اذ ہو الذی لا یجوز الاتیان به اصلا ولیس متعلقا بذلک المفہوم اذ یجوز الاتیان به فی ضمن فرد بدلا انتہی مسئلة المندوب ای ما یترتب الثواب علی فعله ولا باس بترکه ھل ھو ای المندوب ماموربه ام لا بمعنی ان اطلاق لفظ المامور به علیه ہل علی سبیل الحقیقة ام لا بمعنی ان ثبوت المندوب بصیغة الامر ہل علی سبیل الحقیقة ام لا فعند الحنفیة کما فی التحریر وجمع من الشافعیة کما فی التقریر لا یکون ماموراً به الا مجازا و ہو مذہب الکرخی وابی بکر الرازی وہو جصاص کما فی التلویح والبدیع واصول ابن الحاجب ورجحه الامام الرازی کما فی شرح جمع الجوامع للمحلی وقیل نقلا عن المحققین من الاصولیین نعم ان المندوب مامور به حقیقة کما فی التحریر وہو مذہب القاضی ابی بکر الباقلانی کما فی احکام الامدی وہو مذہب الجمہور کما فی التلویح وہو مختار فخر الاسلام فی اصوله علی احد التاویلین لکلامه قال التفتازانی فی شرح الشرح ولا خفاء فی انه مبنی علی ان الامر حقیقة الایجاب او القدر المشترک بینه وبین الندب فلا ینبغی ان یجعل ہذا مسئلة براسہا انتہی وقال الفاضل میرزا جان فی حاشیة شرح المختصر اقول حل ہذا عین ہذہ المسئلة لان من قال بانه حقیقة للندب قال بانه حقیقة فی القدر

المشترك لئلا يلزم الاشتراك الا ان المصنف لما لم يجعل هذا الخلاف مسئلة في
بحث الامر ذكرها ههنا وجعلها مسئلة انتهى وذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان
الذي سياتي انه حقيقة في الوجوب انما هو صيغة افعل وكلامنا الآن في لفظ الامر
فهما مسئلتان وقد صرح بالفرق بينهما الامدي وابن الحاجب واما ابن الحاجب
فانه صحح في اوائل الكتاب ان المندوب مامور به ولم يحك الخلاف الا عن الكرخي
والرازي ثم ذكر بعد ذلك في الامر ان الجمهور على ان صيغة افعل حقيقة في
الوجوب وهذا هو عين كلام المصنف يعني البيضاوي في المنهاج ولا يمكن
ان يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الاول الاطلاق المجازي فانه لا خلاف
فيه كما نقله الامدي هذا واما الامدي فانه نقل في اوائل الكتاب عن القاضي انه
مامور به واقتضى كلامه ترجيحه ونقل هنا عنه التوقف في صيغة افعل وصححه فدل على
المغايرة قطعا انتهى و الدليل لنا على مذهب الحنفية ان الامر حقيقة
في القول المخصوص وهو صيغة افعل فقط لا في غيره كالطلب او الفعل
ايضا كما صححه الامام في المحصول والمنتخب وذلك القول المخصوص حقيقة
في الايجاب فقط لا في غيره كالندب ايضا كما صححه البيضاوي في المنهاج وابن
الحاجب في المختصر ونقله الامام في المحصول عن اكثر الفقهاء والمتكلمين قال وهو
الحق وفي الاحكام للامدي والبرهان لامام الحرمين انه مذهب الشافعي وفي شرح اللمع
للشيخ ابي اسحق الشيرازي انه الذي املاه الاشعري اصحاب الشيخ ابي اسحق الاسفرايني
ببغداد وليس في المندوب ايجاب فلا يكون مامورا به حقيقة والدليل لنا على مذهب
الحنفية ايضا انه لو كان المندوب مامورا به حقيقة لكان تركه

ای ترک المندوب معصیة لانها ای المعصیة لاتعنی لما الا مخالفة الامر او فعل المنہی عنہ وترک المامور بہ یحقق مخالفة الامر والتالی اعنی کون ترک المندوب معصیة باطل لان ترک المندوب لیس بمعصیة اتفاقاً فالمقدم اعنی کون المندوب مامورا بہ مثلہ والدلیل لنا علی مذہب الحنفیة ایضاً انہ لوکان المندوب مامورا بہ حقیقة لما صح قولہ علیہ السلام لولا ان اشق علی امتی لامرتہم بالسواک عند کل وضوء کما فی صحیح ابن خزیمة وغیرہ لانہ علیہ السلام ندبہم الیہ ای ندب الامة الی السواک ونفی کونہ مامورابہ لوجود المشقة علی تقدیر الامر واجاب ابن الحاجب وغیرہ عن الدلیل الثانی بانا لانسلم ان مخالفة الامر مطلقا معصیة بل المعصیة مخالفة امر الایجاب وعن الدلیل الثالث بان معنی قولہ علیہ السلام لامرتہم لامرتہم امر ایجاب وردہ المصنف فی الحاشیة بان الحمل علی امر الایجاب بعید والقائلون بکون المندوب مامورا بہ حقیقة قالوا اولا انہ ای المندوب وفعلہ طاعة اجماعا کما نص علیہ الامدی فی الاحکام والقاضی عضد فی شرح المختصر والطاعة فعل المامور بہ ای فعل مایطلق علیہ لفظ المامور بہ فی الاصطلاح قال الفاضل میرزاجان فی حاشیة شرح المختصر یجب تخصیصہ بالطاعة التی ہی فعل والا فقد تحصل الطاعة بترک المنہی عنہ انتہی وقال الامدی فعل المندوب طاعة بالاتفاق ولیس کونہ طاعة لذاتہ والا لکان طاعة دائما فیکون عند النسخ کذلک ولا لکونہ مراد اللہ تعالی ولا لکونہ مثابا بہ لان الثواب غیر لازم ولا لکونہ موعودا بالثواب وہو ایضا باطل والا لازم الثواب لان الخلف

في خبر الله تعالى باطل فليس الا لكونه امتثال الامر كذا في شرح نظام الملة والدين وذكر الابهري في حاشية شرح المختصر ذهب القاضي وجماعة من الاصوليين الى ان المندوب اليه طاعة ولم يكن طاعة عندنا لكونه مراد الله تعالى اذ مراده تعالى قد يكون عصيان زيد ويامره بالطاعة فتلزمه لكونه مامورا به قال الامام رادا عليه لا تلزم مما ذكره لانه يتجه ان يقال كونه طاعة لكونه مقتضى ممن له الاقتضاء اعم من الامر وقال التفتازاني في شرح الشرح ثم الاستدلال الاول انما يتم على راي من يجعل الامر للطلب الجازم او الراجح واما من يخصه بالجازم فكيف يسلم ان كل طاعة فعل المامور به بل الطاعة عنده فعل المامور به او المندوب اليه اعني ما تعلق به صيغة افعل للايجاب او الندب انتهى وارتضاه القرباغي في حاشية شرح المختصر حيث قال وبعد هذا فللخصم ان يمنع الكلية اذ الطاعة عنده فعل المامور به او المندوب اليه فلا يتم الدليل الاول انتهى واقتفاه المصنف فقال قلنا في الجواب عن هذا الدليل بانا لا نسلم ان الطاعة فعل المامور به فقط بل هي فعل المامور به وفعل المندوب اليه ايضا وقالوا ثانيا انه لا شك في ان كلام ارباب اللغة في بيان وضع الالفاظ حجة وارباب اللغة قسموا الامر الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك بين الاقسام فالامر مشترك بين امر الندب وامر الايجاب واستعمال اللفظ المشترك في احد معانيه حقيقة فيكون المندوب مامورا به حقيقة قال التفتازاني في شرح الشرح والثاني اي هذا الاستدلال الثاني انما يتم لو كان مراد اهل اللغة ان ما يطلق عليه الامر حقيقة ينقسم الى ما يكون

للايجاب والندب وليس كذلك بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى امرا عند النحاة في اى معنى كان بدليل انهم تقسمون الامر الى الايجاب والندب وغيرهما مما لانزاع في انه ليس بمامور به حقيقة انتهى وارتضاه الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر حيث قال ويرد على الثاني ان مراد اهل اللغة تقسيم صيغة الامر التي تسمى عند النحاة امرا باعتبار معانيها الحقيقية والمجازية لاتقسيم المعنى الحقيقي للفظ الامر بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب وغيرهما مما لانزاع في انه ليس بمامور به حقيقة انتهى واقتفاه المصنف فقال قلنا في الجواب عن هذا الدليل هم اى ارباب اللغة قسموا الامر ايضا الى امر تهديد وامر اباحة الى غير ذلك من المعاني التي ذكرت في بحث الامر فلوكان تقسيمهم الامر الى امر ندب دالا على كون المندوب مامورا به حقيقة لكان تقسيمهم الى امر تهديد وامر اباحة والا على كون المهدد والمباح ايضا مامورا بهما ولم يقل به الخصم فهم اى ارباب اللغة تسامحوا عن حقيقة الامر وقسموه بالمعنى المجازى الشامل للحقيقي والمجازي بطريق عموم المجاز الى اقسام بعضها امر حقيقة وبعضها امر مجاز والظاهران تقسيم اهل اللغة انما هو للصيغة ومحل النزاع لفظ الامر لا الصيغة مسئلة المندوب ليس بتكليف وهو الاصح قاله السبكي في جمع الجوامع وهو الصحيح الذي عليه الجمهور كما في التحرير والتقرير لانه اى المندوب في سعة من تركه اى ترك المندوب وما في سعة من الترك لايكون تكليفا اذ التكليف يشعر بالزام ما فيه كلفة ومشقة ولا الزام ما في سعة من الترك خلافا للاستاذ ابي اسحق الاسفرايني كما نص عليه ابن الحاجب وغيره والقاضي ابي بكر الباقلاني

كما فى التقرير قال الاستاذ هو تكليف فان فعله لتحصيل الثواب شاق وردّ بانه
فى سعة من تركه لعدم الالزام والسعة تنافى المشقة وقد يقال فى تاويل كلام
الاستاذ لعله اى لعل الاستاذ اراد بكون المندوب تكليفا وجوب
اعتقاد الندبية يعنى اعتقاد مندوبية المندوب واجب ولا شك انه تكليف
و لهذا اى لاجل انه اراد ذلك جعل الاستاذ المباح تكليفا بمعنى
ان اعتقاد اباحة المباح واجب ولا شك ان الواجب تكليف لكن يرد
على هذا التاويل ان الندب حكم وذلك اى وجوب اعتقاد الندبية حكم
آخر ولا يلزم منه كون نفس المندوبية والاباحة تكليفا فالنزاع لفظى قال
ابن الحاجب فى المختصر واقره القاضى عضد فى شرحه ان المسئلة لفظية يعنى
ان النزاع فيهما مبنى على تفسير لفظ التكليف فان فسر بالزام ما فيه كلفة فليس
بتكليف وان فسر بطلب ما فيه كلفة فتكليف كما فى شرح الشرح ولو جعل
نفس خطاب الشرع اى خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
العباد اقتضاء او تخييرا الاطلاق الخطاب الذى يعم القصص تكليفا فى حق
العباد لم يبعد له اذ خطاب الشرع مانع ان يتجاوزه العقول وفيه كلفة ومشقة
على اصحاب الرأى وعلى هذا يصح ان يكون المندوب بل الاباحة تكليفا فافهم
فانه يؤل ايضا الى النزاع اللفظى موجبا للثواب ولا يكون الاتيان به موجبا للعقاب
مسئلة المكروه وهو ما يكون تركه اولى بدون المنع عن الفعل فان
كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب
فهو مكروه كراهة التنزيه وان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله

يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فهو مكروه كراهة التحريم وهذا
على راى الشيخين واما عند محمد رحمه الله فما كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل
بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة
التنزيه والظاهر ان المراد ههنا المكروه كراهة التنزيه لان المكروه تحريما لا خلاف
في انه منهي عنه وتكليف كذا في بعض الشروح كالمندوب فعندنا لا نهي
عن المكروه كما لا امر بالمندوب ولا تكليف بالمكروه كما لا تكليف بالمندوب
اى الدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه وتكليف الدليل الذي اقيم
لعدم كون المندوب مامورا به وتكليفا بادنى تغيير وكذلك الدليل على كون
المكروه منهيا عنه وتكليفا الدليل الذي اقيم لكون المندوب مامورا به
وتكليفا بادنى تغيير فالدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه اولا ان النهي
حقيقة في القول المخصوص فقط وهو صيغة لا تفعل وذلك القول المخصوص
حقيقة في التحريم فقط وليس في المكروه تحريم فلا يكون منهيا عنه وثانيا انه لو كان
المكروه منهيا عنه لكان فعله معصية لان المعصية لا معنى لها الا فعل المنهي عنه
او مخالفة الامر والتالي باطل لان فعل المكروه ليس بمعصية اتفاقا والدليل
على كون المكروه منهيا عنه اولا ان ترك المكروه طاعة والطاعة
اى الطاعة التي من قبيل الترك ترك المنهي عنه فيكون المكروه منهيا
عنه وثانيا ان ارباب اللغة قسموا النهي الى نهي تحريم ونهي كراهة ومورد
القسم مشترك بين الاقسام فالنهي مشترك بين نهي تحريم ونهي كراهة واستعمال
اللفظ المشترك في احد معانيه حقيقة فيكون المكروه منهيا عنه حقيقة والدليل

له قوله والدليل و ذلك بادنى تغير فالدليل ... اولا ان النهي حقيقة في القول المخصوص فقط وذلك القول حقيقة في التحريم فقط وثانيا لو كان لكان فعله معصية لانها ... [illegible]

على ان المكروه ليس بتكليف ان المكروه في سعة من فعله وما في سعة
من الفعل لايكون تكليفا بتركه والدليل على كون المكروه تكليفا ان تركه لتحصل
الثواب شاق والاختلاف في كون المكروه ليس بمنهي عنه عند الحنفية وكونه
منهيا عنه عند جماعة من المالكية الشافعية وكونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفاً
عند الاستاذ الاختلاف في كون المندوب ليس بمامور به عند الحنفية
وكونه مامورا به عند الجمهور وفي كونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفا عند الاستاذ

مسئلة الاباحة المستعملة في لسان الشرع حكم شرعي
ثابت بالشرع لانه اي الاباحة خطاب الشرع تخييرا
والخطاب هو الحكم والاباحة الاصلية الثابتة للافعال الاختيارية
التي لايدرك العقل اشتمالها على المصلحة والمفسدة وخلوها عنهما ولم يتعلق
بها الخطاب الكاشف عن حالها صريحا عند بعض الحنفية والشافعية انما حكموا
عليها بالاباحة لانه نوع منه اي من خطاب الشرع تخييرا لان
تلك الافعال المباحة بالاباحة الاصلية عدم فيها المدرك الشرعي للحرج في
فعلها وتركها وكل ما عدم فيه المدرك الشرعي للحرج في فعله
وتركه فذلك اي عدم المدرك الشرعي للحرج مدرك شرعي
لحكم الشارع بالتخيير عند القائلين بالاباحة الاصلية فهي اي
الاباحة الاصلية لاتكون اباحة الابعد الشرع لان الاباحة حكم
شرعي ولاحكم قبل الشرع خلافا لبعض المعتزلة القائلين بان
الافعال الاختيارية التي لايدرك العقل اشتمالها على المصلحة والمفسدة وخلوها

عنہما مباحۃ قبل الشرع بالاباحۃ الاصلیۃ بانہم یقولون ان الاباحۃ المستعملۃ
فی لسان الشرع معناہا انتفاء الحرج فی فعلہ وترکہ لا حکم شرعی بہذا الانتفاء
فہی تکون قبل الشرع وبعدہ وقد تقدم ہذا فی باب الحسن والقبح
مسئلۃ المباح لیس بجنس للواجب کما نص علیہ الآمدی
فی الاحکام وابن الحاجب فی المختصر وقال السبکی فی جمع الجوامع ہو الاصح
وحکم القاضی عضد فی شرح المختصر ببطلان خلافہ لانہما نوعان للحکم
اذ المباح ما حکم الشارع فیہ بالتخییر بین الفعل والترک والواجب ما حکم الشارع
فیہ بالتزام الفعل ولاشک انہما نوعان متبائنان داخلان تحت جنس الحکم
فلا یکون احدہما جنسا للآخر وظن من قوم انہ ای المباح جنس لہ
ای للواجب لان المباح ہو الماذون فی الفعل وہو ای الماذون
فی الفعل جزء حقیقۃ الواجب لاختصاصہ بقید زائد وہو انہ غیر ماذون
فی ترکہ ولا معنی للجنس الا ذلک قلنا فی جواب ہذا الدلیل انا لا نسلم ان
ذلک ای الماذون فی الفعل تمام حقیقۃ المباح بل الماذون
فی الفعل جنس للمباح وفصلہ انہ ماذون فی ترکہ وبہ یمتاز عن الواجب
فلا یصدق علیہ اذ ہو ای المباح المتساوی فعلا وترکا فیکون تمام
حقیقۃ الماذون فی الفعل والترک بالتساوی لا الماذون فی الفعل فقط ومن
زیادۃ قید التساوی لا یرد ما قال الفاضل میرزا جان ہذا الکلام مشعر بان تمام حقیقۃ
المباح ہو ماذون فی فعلہ وترکہ وحینئذ یدخل المندوب والمکروہ فیہ فلا بد من قید
آخر یخرجہما یعتبر فیہ انتہی ولعل النزاع بین کون المباح جنسا للواجب وبین کونہ لیس

بجنس له لفظي اذا المثبت حمل المباح بمعنى الجائز باحد معانيه وهو الماذون
في الفعل والنافي اراد بالمباح الماذون في الفعل والترك بالتساوي
هذا ما افاده القراباغي والابهري في حواشي شرح المختصر مسئلة المباح
ليس بواجب عند الجمهور لان المباح يكون جائز الترك والوجوب هو
اقتضاء الفعل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشئ واجبا مع كونه جائز الترك
لاستحالة بقاء المركب بدون جزئه وهو المنع من الترك خلافا للكعبي
من المعتزلة فان المباح عنده واجب مع كون المباح جائز الترك واحتج
الكعبي على كون المباح واجبا بان كل مباح ترك حرام فان
السكوت ترك للقذف والسكون ترك للقتل وكل ترك حرام واجب
ولو مخيرا لامكان ترك الحرام بغير الواجب كالمندوب والمكروه تنزيها فيكون
الواجب احدها فاذا اختار المكلف فعل المباح كان واجبا كذا في التقرير شرح
التحرير قلنا في جواب هذا الاحتجاج الصغرى يعني قوله كل مباح ترك حرام
ممنوعة اما اولا فلجواز انعدام الحرام كالزنا بانعدام المقتضي
وهو الارادة مثلا بناء على ان علة العدم اي عدم المعلول
كالزنا مثلا عدم علة الوجود اي وجود المعلول فعلة وجود الزنا ارادته
مثلا فعدم ارادة الزنا مثلا علة لعدم الزنا وحينئذ لا يكون عدمه
اي عدم الحرام مستندا الى فعل المباح الذي هو المانع عن وجود
الحرام بان الحرام لا يجتمع معه واما ان الصغرى ممنوعة ثانيا فلان
فعل المباح انما يكون هذا الفعل تركا له اي للحرام لو قصد

بفعلہ ای بفعل المباح ترکہ ای ترک الحرام وذلک ای قصد ترک الحرام لا یلزم من فعل المباح فانہ ربما یفعل افعالا مباحۃ ولا یخطر ببالنا ترک الحرام نعم لو اراد الفاعل فعل الحرام ثم قصد ذلک الفاعل بفعل المباح ترکہ اسے ترک الحرام فانہ ای المباح یکون حینئذ واجبا لا مباحا ونحن نلتزمہ ای نلتزم کون ذلک المباح واجبا وذکر الفاضل میرزاجان فی حاشیۃ شرح المختصر والجمہور لاینکرون وجوب المباح مثلا فی تلک الصورۃ بل یصرحون بذلک کما تشہد بہ کتب الفروع مثلا اذا کان شخص مع امرأۃ جمیلۃ مطلوبۃ فی بیت وکان یجد من نفسہ انہ لولم یشتغل بضد الزنا یصدر منہ الزنا فلاشک ان الاشتغال بضد الزنا واجب علیہ فی تلک الصورۃ انتہی وقد اجیب فی المنہاج وغیرہ عن ہذا الاحتجاج بانا لانسلم ان فعل المباح ہو نفس ترک الحرام قال تاج الدین الارموی فی الحاصل لان فعل المباح اخص من ترک الحرام وتقریرہ انہ یلزم من فعل المباح ترک الحرام ولا یلزم من ترک الحرام فعل المباح لجواز ترکہ بالواجب والمندوب ففعل المباح اخص من ترک الحرام والاخص غیر الاعم فلا یکون المباح ترک الحرام بل ہو شئی یحصل بہ ترکہ لما بینا انہ قد یحصل بہ وبغیرہ فکل واحد منہا لابعینہ لا واحد بخصوصہ فلا یتعین خصوص المباح للوجوب فیبطل دعوے الکعبی وہکذا اجاب بہ الامام وہو ضعیف لانہ یلزم منہ ان یکون المباح واجبا علی التخییر والواجب علی التخییر واجب علی الجملۃ وکل فرد یقع منہ واجب بلا خلاف کما تقدم فی خصال الکفارۃ ولکن تخصیص الکعبی بالمباح لامعنے لہ بل یجری

في غيره حتى في المكروه ولاجل ضعف هذا الجواب لم يذكره المصنف وقال
الآمدي وابن برهان وابن الحاجب انه لا مخلص مما قاله الكعبي مع التزام
ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والزم عليه اي على الكعبي بانه
اي خلاف الكعبي واحتجاجه مصادمة الاجماع اي مدافعة
للاجماع فلا يسمع وذلك للاجماع على ان الفعل ينقسم الى المباح والواجب
والحرام والمكروه والمندوب والاقسام متباينة فلا شئ من المباح بواجب
فاجاب الكعبي عن هذا الالزام بان مذهبنا ثابت بحجة قطعية فيجب ان يأول
الاجماع ويقال انه اي الاجماع على انقسام الفعل بالنظر الى ذات
الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام وهذا اي وجوب
المباح بالنظر الى ما يستلزمه اي يستلزمه المباح وهو ترك الحرام
لا باعتبار نفسه ولا يمتنع كون الشئ مباحا لذاته واجبا لما يستلزمه ونوقض
ما احتج به الكعبي اجمالا بانه لو صح ما احتج به الكعبي بجميع مقدماته يلزم ان
يكون كل حرام واجبا لان كل حرام كاللواطة ترك لحرام آخر هو ضده
كالزنا وكل ترك حرام واجب واجيب في مختصر ابن الحاجب وغيره
بان له ان يلتزمه اي يلتزم وجوب الحرام باعتبار الجهتين في
الحرام جهة نفسه وجهة ما يستلزمه من الترك لحرام آخر فيكون من جهة نفسه
حراما ومن جهة انه ترك لحرام آخر واجبا حاصله انه لا مانع من اتصاف الفعل
الواحد بالوجوب والحرمة معا باعتبار جهتين كما في الصلوة في الارض المغصوبة
فتصير حراما بالنظر الى ذاتها وواجبة بالنظر الى غيرها وهو ترك الحرام

آخر اعلم ان كثيرا من الاصوليين كامام الحرمين وابن برهان والامدى و
ابن الهمام نقلوا عن الكعبى انكار المباح راسا والآخرون كالقاضى والغزالى
قالوا ان مذهبه ان المباح مامور به دون الامر بالندب والامر بالايجاب كذا فى
التقرير شرح التحرير **مسئلة المباح**[1] قد يصير واجبا بالعرض
بواسطة شئ آخر عندنا كالنفل اى كالصلوة النافلة فانها تصير واجبة
بالشروع حتى اذا افسدها احد يجب عليه القضاء خلافا للشافعى فى
النفل بالشروع فانه يقول ان النفل بالشروع لا يصير واجبا وان قال الشافعى
بوجوب الحج والعمرة بعد الشروع والدليل لنا انه جائز وواقع اما الجواز
فهو بان التخيير ابتداء اى فى ابتداء الفعل لا يستلزم عقلا
ولا شرعا استمراره اى استمرار التخيير ودوامه وبقائه اما عقلا فظاهر واما
شرعا فلان الحج النفل بعد الشروع فيه لا يبقى الخيار فيه بل وجب اداؤه
بالاتفاق بيننا وبين الشافعى و اما الوقوع فهو بالنهى الوارد فى قوله
تعالى لا تبطلوا اعمالكم عن ابطال العمل فيكون ضد الابطال واجبا
فوجب الاتمام لانه ضد الابطال فلزم القضاء فى النفل بالافساد

مسئلة الحكم[2] **منه** اى من الحكم رخصة وهى فى
اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهرى الرخصة خلاف التشديد ومن ذلك رخص
السعر اذا تيسر وتسهل وهى بتسكين الخاء وحكى ايضا ضمها واما الرخصة بفتح الخاء
فهو الشخص الآخذ بها كما قاله الامدى وفى الاصطلاح على ما ذكر فى الميزان
والتحقيق ما اى حكم تغير من عسر الى يسر لعذر ويقول

[1] قوله المباح قد يصير واجبا ولا استحالة فى انقلاب الحقيقة حتى يقال ان النفل الوجوب بغير لا ينافى الاباحة فانه على انه نفل الانعقاد فى الشروع وانه لم يكن لذاته واجبا لان الخير للابتداء ١٢ منه

[2] قوله الحكم منه خفيف ... جعل الرخصة من خطاب الوضع ... لان ... وبيان فيه ... ١٢ منه

اليه ما فى المنهاج انه ماثبت على خلاف الدليل لعذر وہذا يشمل الترخص بجواز
الفعل على خلاف الدليل المقتضى للتحريم كاكل الميتة والترخص بجواز الترك
اما على خلاف الدليل المقتضى للوجوب كجواز الافطار فى السفر واما على خلاف
الدليل المقتضى للندب كترك الجماعة بعذر المطر والمرض ونحوهما فعلم من ہذا
ان قول الامدى وابن الحاجب فى تحديد الرخصة ہو المشروع بعذر مع قيام
المحرم غير جامع وذكر فخر الاسلام ان الرخصة اسم لما يبنى على اعذار العباد
وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل
وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفسر العذر فى شرح
المنهاج للاسنوى بالمشقة والحاجة وفى التحرير لابن الهمام بخوف فوات النفس
او العضو ولا ذكر لہذا القيد فى المحصول ولا فى المنتخب ولا فى التحصيل
والحاصل ومنه عزيمة وہو فى اللغة القصد المؤكد ومنه عزمت على فعل الشئ
قال الجوہرى عزمت على كذا عزما وعزما بالضم وعزيمة وعزيما اذا اردت فعله
وقلعت عليه قال الله تعالى فنسى ولم نجد له عزما اى جزما وفى الاصطلاح
ہى حكم لم يتغير من عسر الى يسر ومقتضى كلام البيضاوى فى المنهاج
انها حكم ثابت لا على خلاف الدليل كاباحة الاكل والشرب او على خلاف الدليل
لكن لا لعذر كالتكاليف وہہنا بحثان الاول ان المصنف رحمه الله تبع صاحب
التحرير وصاحب التحصيل وصاحب المنهاج فى جعل الرخصة والعزيمة
قسمين للحكم وذكر القرافى فى كتبه مثله والآخرون كالامدى فى الاحكام
وابن الحاجب فى المختصر والامام فى المحصول جعلوهما من اقسام الفعل

والثالث لانہ ان الرخصۃ تنقسم الی ثلثۃ اقسام واجبۃ ومندوبۃ ومباحۃ ذکرہ الاسنوی فی شرح المنہاج وحد العزیمۃ فی کلام صاحب المنہاج تدخل فیہ الاحکام الخمسۃ وصدر الشریعۃ فی التنقیح حصرہا فی الفرض والواجب والسنۃ والنفل وقال التفتازانی فی التلویح والحق ان العزیمۃ تشمل الاحکام علی ما قال صاحب المیزان بعد تقسیم الاحکام الی الفرض والواجب والمباح والمکروہ وغیرہا ان العزیمۃ اسم للحکم الاصلی فی الشرع علی الاقسام التی ذکرنا من الفرض والواجب والسنۃ والنفل ونحوہا انتہی والامام الرازی فی المحصول وغیرہ جعلہا ما یطلق علی الجمیع ما عدا المحرم والقرافی خصّہا بالواجب والمندوب لا غیر ومنہم من خصّہا بالواجب فقط وبہ جزم الغزالی فی المستصفی والآمدی فی الاحکام ومنتہی السوال وابن الحاجب فی المختصر الکبیر ولم یصرح بشئ فی المختصر الصغیر وھی ای الرخصۃ اربعۃ ای اربعۃ انواع الاول ما استبیح ای الذی عومل معاملۃ المباح فی عدم المواخذۃ بفعلہ مع قیام الدلیل المحرّم وقیام حکمہ ای حکم المحرّم وھو الحرمۃ کاجراء کلمۃ الکفر علی اللسان لا علی القلب عند الاکراہ بالقتل او القطع یعنی اذا اکرہ الکافر مسلماً علی ان یقول کلمۃ الکفر وقال لو لم تقلہا لقتلتک او قطعت یدک فللمسلم رخصۃ بان یقول کلمۃ الکفر باللسان ویبقی قلبہ مطمئنا بالایمان کما کان وحرمۃ اجراء کلمۃ الکفر قائمۃ لم تنسخ والمحرم لہ وھو الدلائل الدالۃ علی وجوب الایمان قائم لم یخصص وفیہ ای فی ہذا النوع العزیمۃ ای الحکم الاصلی الذی لم یتغیر وھو حرمۃ اجراء کلمۃ الکفر علی اللسان اولی بالاخذ

ف قولہ فی التلویح مع قیام العموم ونفی التخصیص ان الرخصۃ ... ای بمعنی کان ... قولہ تقتل نفس ... مع قیام ... ثابت علی ... الائمۃ ... خلاف ذلک ۱۲ منہ رحمہ اللہ تعالیٰ

من الرخصة ولو اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة ومات بسببه بان لم يجر
على لسانه كلمة الكفر فقتل كان ماجورا لانه آت بما هو اولى والثانى ما
يتراخى حكم سببه المحرم له الى زوال العذر الموجب للرخصة و
اذا زال العذر يوجد حكم السبب ولم يبق الرخصة كفطر المسافر والمريض
للصوم فى رمضان فسبب الفطر فى تحريمه شهود الشهر وحكمه وجوب الصوم
والعذر السفر والمرض وقد تراخى حكم السبب الذى هو وجوب الصوم الى
زوال السفر والمرض والسبب عند العذر قائم وحرمة الافطار غير قائمة والعزيمة
فيه اى فى هذا النوع اولى بالاخذ من الرخصة ما لم يستضر كل واحد من
المسافر والمريض بسبب الاخذ بالعزيمة وان استضر بان خاف ان يضعفه الصوم
فليس له ان يصوم ويبذل نفسه بالصوم فلو اخذ بالعزيمة بان صام ولم يفطر
مع خوف الضرر فى الصوم ومات بها اى بسبب العزيمة اثم لانه اوقع
نفسه فى التهلكة باختياره ما لم يطلب الله تعالى منه وذكر فخر الاسلام ان
العمل بالرخصة فى هذا النوع اولى عند الشافعى رحمه الله ولذا قال صدر الشريعة
العزيمة اولى عندنا وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل
عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع فى منهاج الاصول ان الافطار مباح
بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظفر برواية تدل على تساويهما بل الافطار
ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف فى رواية كذا فى التلويح وذكر الاسنوى
فى شرح المنهاج ان تمثيل المباح بالفطر لا يستقيم لانه ان تضرر بالصوم
فالافضل الفطر والا فالصوم افضل فليست للصوم حالة يستوى فيها الفطر

وعدمه وذلك هو حقيقة المباح انتهى والثالث ما انتفى حكمه الاصلى عنا
اى عن الامة المحمدية تخفيفا بما كان على من قبلنا من الامم من اصر
اى ثقل وحكم مغلظ شاق كقرض موضع النجاسة اى قطع موضع
النجاسة من الثوب والجلد واداء الربع من المال فى الزكوة الى غير
ذلك كقتل النفس فى صحة التوبة وجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل
او خطاء وقطع الاعضاء الخاطية كما فى التلويح واحراق الغنائم وتحريم
العروق فى اللحم والسبت والطيبات بالذنوب وان لا يطهر من الجنابة والحدث
غير الماء وكون الواجب من الصلوة فى اليوم والليلة خمسين وان لا تجوز الصلوة
فى غير المسجد وحرمة الجماع بعد العشية فى الصوم والاكل بعد النوم فيه
وكتابة ذنب المذنب ليلا على باب داره صباحا كذا ذكر ابن امير الحاج فى
التقرير والرابع ما سقط مع العذر مع مشروعيته فى الجملة
اى فى وقت من الاوقات وهو وقت عدم ذلك العذر ويسمى هذا القسم
رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للمضطر اى اكل الميتة
مخافة الهلاك على نفسه من الجوع والاصوليون قالوا التسمية القسمين
الاخيرين من الاقسام الاربعة بالرخصة مجاز لان حقيقة الرخصة ما تغير
من عسر الى يسر وهو يقتضى بقاء الحكم الاصلى وتغير صفته وفى النسخ ورخصة
الاسقاط سقط الحكم الاصلى والقسم الثالث اى النسخ اتم فى المجازية
وابعد عن الحقيقة من القسم الرابع اذ الحكم سقط فيه راسا فلم يبق فيه مشابهة
الحقيقى اصلا بخلاف القسم الرابع فان فيه مشابهة للحقيقى لكونه مشروعا فى

اى عن ذلك من ذلك ... قوله قطع ... (marginal notes)

صورۃ عدم العذر کالاول اے کالقسم الاول فی الحقیقۃ فانہ اتم فیہا
اذ لم یسقط حکمہ بخلاف القسم الثانی فانہ یتراخی حکمہ والتراخی لایخلو عن الاسقاط
لاکن الموجب قائم والحکم متراخ لعذر بخلاف القسم الرابع فان الحکم
فیہ ساقط بسقوط السبب الموجب فی محل الرخصۃ الا انہ بقی مشروعا فی
الجملۃ فلا یقال ان فی القسم الثانی ایضا رخصۃ سقط الحکم فینبغی ان یکون مجازا
کذا افادہ التفتازانی فی التلویح ہذا **فرع** للمسئلۃ الاصولیون قالوا
سقوط غسل الرجل الذی کان عزیمۃ حیث لاخف مع الخف فی مدۃ
المسح من القسم الرابع الذی ہو رخصۃ الاسقاط لان الخف اعتبر شرعا
اے بحکم الشرع مانعا من سرایۃ الحدث المزیل للطہارۃ الیہا
ای الی الرجل بدلیل انہ لو نزعہ بعد المسح لزمہ غسل الرجل ولو لم یسر الیہما
لم یجب اذ لا یجب غسل شئی من البدن بدون الحدث فظہر ان غسل الرجلین
فی ہذہ الحالۃ ساقط وان المسح شرع تیسیرا ابتداء لا علی معنی ان الواجب
من غسل الرجل یتادی بالمسح اذ لو کان کذلک لما اشترط کون اول حدث
بعد اللبس طاریا علی طہارۃ کاملۃ فی المسح علی الجبیرۃ لان المسح یصلح رافعا
للحدث الساری الی القدم فظہر ان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث
من ان یکون عاملا فی الرجل مادامت مستترۃ بالخف وجعل الخف مانعا
من سرایۃ الحدث الی القدم کذا فی التقریر وذکر الزیلعی شارح الکنز
فیہ اے فی عد سقوط غسل الرجل من القسم الرابع انہ ای العد
انما یتم لو لم یکن الغسل فی الرجل ہناک ای حالۃ التخفف مشروعا

لان شان القسم الرابع ان لا تبقى العزيمة مشروعة معه لكنه اى لكن غسل
الرجل مشروع بعد وان لم ينزع التخفف عن الرجلين خفيه وهذا
اى لمشروعية غسل الرجل حال كونه متخففا يبطل مسحه اى مسح الخف اذا
خاض اى دخل المتخفف في النهر بعد ما كان متوضيا ومسح على الخف ودخل
الماء في الخف بحيث صار اكثر رجليه مغسولا وحينئذٍ لا يجب الغسل ثانيا
بانقضاء المدة اى مدة المسح كما يجب على غيره واجيب في فتح القدير
عن ايراد الزيلعي بمنع صحة الرواية اى رواية لبطلان مسح المتخفف الداخل
في النهر بل هو باق كما كان وان الغسل اى غسل الرجل انما لم يجب بعد
النزع اى نزع الخفين وانقضاء المدة لانه قد حصل مرة وهو يكفي للتطهير
الغلي وانكان الحصول غير مشروع فلا حاجة الى الاعادة بل تحصيل للحاصل
ورد جواب فتح القدير بان الرواية مذكورة في الكتب المعتبرة
كالظهيرية وغيرها فلا يتجه منع صحة الرواية قلت ابن الهمام صاحب فتح
القدير لا ينكر ذكرها في الظهيرية بل هو نفسه قال وهو منقول في فتاوى الظهيرية
لكن في صحته نظر انتهى وفي تتمة الفتاوى الصغرى وفي فتاوى الشيخ
الامام ابى بكر محمد بن الفضل لا ينتقض مسحه على كل حال لان استتار القدم
بالخف يمنع سراية الحدث الى الرجل فلا يقع هذا غسلا معتبرا فلا يوجب بطلان المسح
وتوافقه ما في المجتبى وعن ابى بكر العياضي لا ينتقض وان بلغ الماء الى الركبة
كذا في التقرير ورد في التقرير بان غسل رجليه ثانيا اذا نزعهما اذا انقضت المدة
وهو غير محدث يجب عليه لان عند النزع او انقضاء المدة يعمل ذلك الحدث

السابق من السراية الى الرجلين وحينئذ يحتاج الى مزيل له عنهما حينئذ لكون
الاجماع على ان المزيل للحدث لا يظهر عمله اے اثر المزيل فی
محدث اى ناقض للطهارة طارٍ بعده اى بعد ذلك المزيل فالغسل الذی
وجد قبل النزع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر فی ازالة حدث طرء بعد الغسل
بالنزع او الانقضاء اذ الخف لما اعتبر شرعًا مانعًا لسراية الحدث الى الرجل قبل
النزع او الانقضاء فلا وجود للحدث وقت الخصوص بعد وقت النزع او
الانقضاء لان الازالة فرع الوجود ولم يوجد الحدث قبل النزع والانقضاء
بل الحق فی جواب ما قال الزيلعی ان يقال المعتاب فی القسم الرابع
اعنی رخصة الاسقاط نفی المشروعية اے مشروعية العزيمة فی نظر
الشارع بان يكون العمل به اى بالحكم الاصلی الذی هو العزيمة
اثما لا عدم ترتب الاجزاء ان اتی به وبطلان هذا اى الاثم ممنوع
وحكم تلك الرواية بالاجزاء لو اتی به لا يستلزم الحكم لعدم الاثم لجواز ان
يكون مجزئا مع كونه اثما ولما كان يرد ان الاتيان به كيف يكون اثما وقد صرح
جماعة من الحنفية كصاحب الهداية وغيره وجم غفير من الشافعية ان الاخذ بالعزيمة
اولى ذكر الاسنوی فی شرح المنهاج ان غسل الرجل افضل منه اے من
مسح الخف كما جزم به المتقدمون من اصحابنا والمتاخرون منهم ابن الرفعة فی
الكفاية والنووی فی شرح المهذب ولا نعلم فيه خلافا انتهى اجاب عنه
بقوله وما قالوا ان العزيمة وهی غسل الرجل اولى من الاخذ بالرخصة
فيما وهی المسح فالمراد اى مراد ما قالوا ان العزيمة اولى باسقاط

١٥ قوله [illegible]

٢٠ قوله هذا [illegible] لا يلزم من بطلان [illegible] بانقضاء المدة [illegible]

سبب الرخصة بان ينزع الخف الذي هو سبب الرخصة لانه اولى حال
وجود سبب الرخصة اي حال كونه متحققا **مسئلة** الحكم بالصحة
في العبادات دون المعاملات عقلي بمعنى انه لا يتوقف على الشرع
بعد تصور الطرفين وان كان تصور الطرفين متوقفا على الشرع لانها
اي الصحة استتباع الغاية واستتباع الغاية هو طلب الفعل
لتبعية غايته وترتب وجودها على وجوده فان ترتب الغاية على الفعل وتبعته
في الوجود كان الفعل صحيحا وهي اي الغاية في المعاملات عبارة عن ترتب
آثارها عليها كذا قال الامام في المحصول وفي العبادات عند المتكلمين
موافقة الامر وهي الامتثال والاتيان بالمامور كما امره الآمر وان وجب
القضاء كالصلوة بظن الطهارة اي كصلوة من صلى بظن
انه مطهر فانها صحيحة لموافقة الامر فان الشخص مامور بان يصلي بطهارة سواء كانت
معلومة او مظنونة وان وجب قضاءها بعد ان يتبين انه محدث كما ذكر الامام
في المحصول وعند الفقهاء كونه اي كون الفعل وهو مفهوم مما قبله
وان لم يذكر صريحا مسقطا لوجوب القضاء عن ذمة المكلف المامور
سواء كان ذلك الاسقاط تحقيقا بان يكون القضاء واجبا عليه لو لم يكن
يؤد كالصلوات الخمسة فان اداءها مسقط لقضاءها الواجب المامور لو لم يؤدها
او كان تقديرا بان لم يكن له قضاء كما في صلوة العيد والجمعة فان
الاداء فيهما مسقط للقضاء التقديري يعني انه لو كان لها لكان ذلك الاداء
مسقطا له وبهذا التعميم يندفع ما ذكره الاسنوي في شرح المنهاج لنقض

تعریف الفقہاء ان الجمعۃ توصف بالصحۃ والاجزاء و لاقضاء لہا انتہے وتبعہ
الفاضل میرزاجان فے حاشیۃ شرح المختصر لکنہ اشعر علی جوابہ ایضًا
حیث قال تخرج العبادات الصحیحۃ والفاسدۃ التی لاقضاء لہا کصلوۃ
العیدین مثلا اللہم الاان یقال الصلوۃ الصحیحۃ من العیدین کانت بحیث
لوکان لہا قضاء سقط بہا وہوالمراد فے التعریف وقس علیہا الفاسدۃ
فتامل انتہے کما فی الاداء اے اداء العبادات فانہ اسقاط لوجوب
قضاءہا عن ذمۃ المکلف وبعد ورود الامر اے امر الشرع بالفعل
معرفۃ حقیقۃ ذلک الفعل کالصلوۃ المامور بہا یعرف ذلک اے
استتباع الغایۃ اعنے کون الفعل موافقا للامر وکونہ مسقطا للقضاء بمجرد
العقل بلاتوقف علی الشرع بدون احتیاج الے توقیف من الشارع
لکون المکلف مؤدیا للصلوۃ او تارکا لہا فانہ یعرف بمجرد العقل یقینًا
وقد ظن انہا ای الصحۃ فے العبادات والحکم بہا من احکام الوضع
لان الصحۃ عبارۃ عن استتباع الغایۃ ولایستتبع الابعد تمامیۃ الارکان
والشروط ولایوقف علیہا الابعد حکم الشرع ان حقیقۃ الصلوۃ مثلا تتم
بہذہ الارکان والشروط وہو خطاب الوضع کذافے شرح استاذ الاستاذ
ونسب القاضی عضد فے شرح المختصر انکار ذلک الی ابن الحاجب تعریضًا
بان الانکار لیس بمرضی عندہ کما ذکر التفتازانے والابہری فی حاشیتہما
علے شرح المختصر وقیل الحکم بالصحۃ بمعنے الموافقۃ اے کون
الفعل موافقا لامر الشارع کماہو قول المتکلمین عقلے والحکم بالصحۃ

بمعنی الاسقاط۔ ای کون الفعل مسقط للقضاء۔ کما ہو قول الفقہاء۔ وضعی
متوقف علی الشرع لانا بعد ورود امر الشارع بالصلوٰۃ بظن الطہارۃ
نحتاج فی معرفۃ کونہا صحیحۃ بمعنی کونہا مسقطۃ للقضاء۔ الی توقیف
منہ ولہذا لو علم نجاسۃ الثوب ثم نسی وصلی فیہ وفات الوقت فعلیہ
القضاء۔ وان لم یعلم اولانجاسۃ لم یجب القضاء۔ فکون الفعل مسقطاً للقضاء
لم یعلم بمجرد کونہ مامورا بہ حتی یکون امرا عقلیا یعلم بالعقل دون الشرع
بل یحتاج الی خطاب متعلق بذلک غیر الخطاب التکلیفی الذی کان متعلقا
بالمامور بہ ولاشک انہ لیس تکلیفا فیکون من قبیل الوضع فتدبر نعم کونہا
صحیحۃ بمعنی موافقۃ الامر عقلی لایحتاج الی توقیف من الشارع کذا ذکر الفاضل
میرزاجان فی حاشیۃ شرح المختصر اقول فی رد ما قیل بہذا التفصیل
الاسقاط یعنی کون الفعل مسقطا للقضاء فرع التامیۃ یعنی کون الفعل
المامور بہ تاما وھو ای کون الفعل المامور بہ تاما یکون بالموافقۃ اے
بکون الفعل المامور بہ موافقا لامر الشارع وھو اے کون المامور بہ موافقا
لامر الشارع عقلی عند ہذا القائل ایضا فیکون الحکم بالصحۃ بمعنی الاسقاط
ایضا عقلیا وقیل فی حاشیتی الابہری والفاضل میرزاجان القراباغی
علی شرح المختصر ان الحکم بالصحۃ فی المعاملات وضعی اتفاقا لانزاع فیہ
لاحد لان صحتہا ترتب ثمراتہا علیہا وترتب الثمرات المقصودۃ علی العقود
التی ہے المعاملات کترتب ملک الرقبۃ علی البیع وملک المتعۃ علی النکاح
موقوف علی التوقیف من الشارع البتۃ وعبارۃ حاشیۃ الابہری ہکذا الصحۃ

والبطلان فی معاملات لاشک فی کونہما من جملۃ احکام الوضع اذ لاریب فی
ان کون عقود المعاملات مستتبعۃ لثمرات المطلق منہا متوقف علی توقیف من
الشارع بخلافہما فی العبادات ولذلک اقتصر المصنف علی تفسیرہما فی العبادات
ولم یتعرض لتفسیرہما فی المعاملات اذ غرضہ ان ینکر کونہما من احکام الوضع
والانکار انما یتاتی اذا کان فی العبادات لا فی المعاملات وعبارۃ حاشیۃ
القراباغی ہکذا ان الصحۃ والبطلان فی المعاملات لایشک احد فی کونہما
من جملۃ احکام الوضع اذ لاریب فی ان کون العقود التی ہی المعاملات مستتبعۃ
لثمراتہا المطلوبۃ منہا متوقف علی توقیف من الشارع بخلافہما فی العبادات
وذلک لان کون التلفظ بصیغۃ بعت تترتب علیہ اباحۃ الابتاع
انما ہو بتوقیف منہ تعالی فکان من جملۃ خطاب الوضع ولذلک اقتصر
المصنف علی تفسیرہما فی العبادات اذ غرضہ ان ینکر کونہما من خطاب الوضع
والانکار لا یتاتی اذا کان فی المعاملات اقول فی رد ما قیل فی الحاشیتین
جعل العقود اسبابا للثمرات المترتبۃ علیہا لاریب انہ ای ہذا الجعل
من الوضع یعرف بالشرع لکن الصحۃ للعقود لیست جعلہا اسبابا
للثمرات بل ھو ای الصحۃ الاتیان بہا ای بتلک العقود کما جعلہا ای
کما جعل الشارع تلک العقود اسبابا وذلک ای الاتیان ھو المناط ای
الموقوف علیہ لاستتباع الثمرۃ المترتبۃ علی ہذہ العقود وھو ای
کل واحد من الاتیان والاستتباع بعد ورود الشرع بان تلک العقود
اسباب لہذہ الثمرات یعرف بالعقل فالصحۃ فی المعاملات تعرف بالعقل

فكيف يكون من الوضع حاصله منع الكبرىٰ اعني قوله ترتب الثمرات على العقود موقوف على التوقيف بعد تسليم الصغرىٰ اعني قولنا صحتها ترتب ثمراتها عليها باعتبار تسمية الشئ باسم مناطه فتأمل لعله اشارة الى انه لا يثبت من هذا كون الحكم بالصحة مطلقا في المعاملات عقليا اذ في المعاملات كما في العبادات كليات وجزئيات كالبيع مثلا كلي والبيع الواقع من زيد مثلا جزئي من جزئيات هذا الكلي و صحة الجزئيات بالمطابقة للكليات وصحة الكليات بالجعل من الشارع فالحكم بالصحة في المعاملات الجزئية وان كان عقليا لكنه في المعاملات الكلية ليس بعقلي

الباب الثالث في المحكوم فيه

وهو اي المحكوم فيه ههنا الفعل اي فعل المكلف ولما كان الفعل قد يكون ممتنعا ومستحيلا وهو على قسمين احدهما ان يكون لذاته وبنفس مفهومه وذلك كالجمع بين الضدين والنقيضين وكالحصول في حيزين في وقت واحد والثاني ان يكون لغيره وامكن في نفسه وهو اقسام احدها ما لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من ما تتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا او لم يمتنع تعلقها به بان يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا تتعلق به كحمل الجبل العظيم والطيران الى السماء وثانيهما ان يكون لطريان مانع كتكليف المقيد العدو والزمن المشي وثالثها ان يكون لانتفاء القدرة عليه حال التكليف مع انه مقدور عليه حال الامتثال كالتكاليف كلها لانها غير مقدور عليها قبل الفعل على رأي الاشعري اذ القدرة عنده لا يكون الا مع الفعل ورابعها

ان یکون التعلق بعلم کالایمان من الکافر الذی علم اللہ تعالی انہ لا یؤمن فان
الایمان بہ مستحیل اذ لو آمن لانقلب علم اللہ تعالی جہلا وکان مذاہبہم
فی بعض تلک الاقسام بینہا المصنف رحمہ اللہ تعالی فی مسئلۃ فقال

مسئلۃ لا یجوز التکلیف بالممتنع مطلقا ای فی ذاتہ
لا بالنسبۃ الی قدرۃ دون قدرۃ **کالجمع بین الضدین او الممتنع**
صدورہ من المکلف کخلق الجواہر ای اخراجہا من اللیس الی الایس
من القدرۃ الحادثۃ للمکلف **وجوز الاشعریۃ** التکلیف
بالممتنع بالنحوین المذکورین ذکر الفاضل میرزاجان فی حاشیۃ شرح المختصر
فان کان الاول ای الممتنع لذاتہ فذہب شیخنا ابو الحسن الاشعری فی احد
قولیہ الی جوازہ وہو مذہب اکثر اصحابہ واختلفوا فی وقوعہ والقول الثانی
امتناعہ وہو مذہب البصریین من المعتزلۃ واکثر البغدادیین وان کان الثانی
ای الممتنع لغیرہ فقد اتفق الکل علی جوازہ عقلا خلافا لبعض الثنویۃ وعلی وقوعہ
شرعا وذہب المصنف یعنی ابن الحاجب الی امتناع الاول وہو المختار
علی مامال الیہ الغزالی انتہی وذکر الاسنوی فی المحال لذاتہ والمحال العادی
والمحال لطریان المانع ثلثۃ مذاہب فقال اصحہا عند المصنف یعنی البیضاوی
انہ یجوز مطلقا وہو اختیار الامام واتباعہ والثانی المنع مطلقا ونقلہ فی المحصول
عن المعتزلۃ واختارہ ابن الحاجب ونص علیہ الشافعی کما نقلہ الاصفہانی
فی شرح المحصول عن صاحب التلخیص والثالث ان کان ممتنعا لذاتہ فلا
یجوز والا فیجوز واختارہ الآمدی وذکر التاج السبکی فی جمع الجوامع وشارحہ

المحلى ومنع اكثر المعتزلة والشيخ ابو حامد الاسفرايني والغزالي وابن دقيق العيد
ماليس اى الممتنع الذى ليس ممتنعا لتعلق العلم بعدم وقوعه انتهى واختلفوا
اى الاشعرية فى وقوعه اى وقوع هذا التكليف فمنهم من قال بالمنع
مطلقا سواء كان ممتنعا لذاته ام لا والثانى الوقوع فيهما واختاره الامام فى
المحصول والثالث التفصيل وهو مختار البيضاوى فى المنهاج والسبكى فى جمع
الجوامع وقد تردد النقل عن الشيخ ابى الحسن قال امام الحرمين فى البرهان و
هذا سوء معرفة بمذهبه فان التكاليف كلها عنده تكليف بما لا يطاق لامرين احدهما
ان الفعل مخلوق الله تعالى فتكليفه به تكليف بفعل غيره والثانى ان لا قدرة
عنده الا حال الامتثال والتكليف سابق وهذا التخريج لا يستلزم وقوع الممتنع
لذاته واما الممتنع عادة الذى هو من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة لكن
من نوع او صنف ما لا تتعلق به القدرة الحادثة كحمل الجبل فيجوز التكليف
به عندنا اى عند اهل السنة والجماعة عقلا فان العقل لا ينقبض عن
تجويزه خلافا للمعتزلة فانهم لا يجوزون التكليف به عقلا ولا يجوز التكليف
به عندنا شرعا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والممتنع عادة
ليس فى وسع العبد المكلف فلا يكلفه الله تعالى به والاجماع منعقد على
صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع ذكره ابن الحاجب فى المختصر
واقره القاضى عضد فى شرحه بل على وقوعه ايضا كما نص عليه الاسنوى
فى شرح المنهاج والتفتازانى فى شرح الشرح اذ لو لم يكونوا مامورين
بذلك لما عصوا باستمرارهم على الكفر ونقل الامدى عن بعض الثنوية انه منع

جوازه واما التكليف بما امتنع لانتفاء القدرة عليه حال التكليف فواقع ايضا عند الاشعري بمقتضى الاصل الذي اصله كذا ذكر الاسنوي في شرح المنهاج والدليل لنا اي للماتريدية والمحققين من الاشاعرة على عدم جواز التكليف بالممتنع لو صح التكليف بالممتنع لكان الممتنع مطلوبا من المكلف لان التكليف بالشئ هو طلب ذلك الشئ من المكلف والطلب اي طلب الممتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه اي على ان يتصور الطالب وقوع الممتنع ووجوده في الخارج من المكلف كما طلب اي مثل ما طلب بوصف الامتناع اذ الطلب للشئ هو استدعاء حصوله والذي لا يتصور حصوله ووجوده في الخارج استدعاء حصوله في الخارج عبث والا اي وان لم يتصور وقوع الممتنع من المكلف بوصف الامتناع لما طلب ذلك اي الممتنع بل شئ آخر وهو ما يتصور وقوعه كالوجه لذلك الممتنع وهذا اي طلب شئ آخر غير الممتنع على تقدير عدم تصور وقوع الممتنع ضروري لبداهة كون طلب ما لم يتصور وقوعه عبثا وتصور وقوع المحال والممتنع من حيث هو محال وممتنع في الخارج باطل بالضرورة فثبت ان التكليف بالممتنع باطل وقد يقرر هذا الدليل بان الممتنع لا يتصور العقل وجوده وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج ان الممتنع لا يطلب اما بيان الصغرى فلان كل ما يتصور العقل فهو معلوم لان التصور قسم من اقسام العلم وكل معلوم فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لان التميز صفة وجودية والصفة الوجودية لا بد لها من موصوف موجود والا لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال فلو كان للمحال

متصورا انكان ثابتا لكنه غير ثابت فلا يكون متصورا واما بيان الكبرى فلان ما لا يتصور العقل وجوده فهو مجهول وطلب الشئ مع الجهل به محال وهذا التقرير قد صرح به الامام والامدى واتباعهما وهو مراد البيضاوى فے المنهاج نص عليه الاسنوى فى شرحه ولما كان لقائل ان يقول انا لا نسلم ان طلب الشئ موقوف على تصور وقوع الشئ المطلوب كيف وانا نعلم بالضرورة امكان قول القائل اوجد المحال اوآت باجتماع النقيضين وفيه طلب لما لا يتصور وقوعه فے الخارج فدفعه بقوله وهذا اى توقف التكليف بالشئ والطلب له على تصور وقوعه فى التكليف الحقيقى لا الصورى والطلب حقيقة لا بحسب الظاهر فقط واما التكليف والطلب الصورى[له] الذى ليس فيه طلب حقيقة بان يتلفظ الآمر الطالب بصيغة الامر ويقول الآمر الطالب اوجد المحال اوآت باجتماع النقيضين فما هو اى هذا القول الا كقولك اجتماع النقيضين واقع فان الاخبار به حقيقة غير صحيح وانكان التلفظ به صحيحا كذا ههنا الطلب حقيقة غير صحيح وانكان التلفظ بصيغة الامر صحيحا ولا نقول باستحالة هذا التلفظ بهذا الدليل وحاصل الدفع ان التكليف والطلب على نحوين الاول حقيقى وهو عبارة عن قيام معنے الطلب بذات الطالب حقيقة وكون ذلك المعنے متعلقا بمطلوبه الذى تصور الطالب بوقوعه سواء عبر الطالب هذا المعنے بلفظ الامر او بامثاله وهذا النحو لا يتصور الا فے المطلوب المتصور وقوعه والثانى صورے وهو عبارة ان يتلفظ الطالب بصيغة الامر بان يقول مثلا اوجد اجتماع النقيضين بدون الطلب حقيقة فهذا النحو يتصور فے المطلوب الغير المتصور وقوعه

[له] قوله واما [illegible] بان يتلفظ [illegible] وفى التحرير [illegible] امكان [illegible] النقيضين [illegible]

وانما قیل فی کلام اہل الحق بامتناعہ ای بامتناع التکلیف الصوری
بالممتنع لمدرک آخر ای لدلیل آخر وہو ان التکلیف الصوری بالممتنع
تکلم بما لا یقصد الطالب والتکلم بما لا یقصد سفہ او ہزل وہو مستحیل علی اللہ
تعالی المکلف للعباد لانہ نقص مستحیل علی اللہ تعالی وہو منزہ عنہ لو
تم ہذا المدرک لتم امتناع التکلیف الصوری فتدبر لعلہ اشارۃ
الی ان ہذا المدرک مختص بتکلیف اللہ تعالی وذکر نظام الملۃ والدین فی الشرح
وفی النسخۃ التی وصلت الی ہذا العبد وانما قیل کلمۃ ان وما الکافۃ والظاہر ربما
بکلمۃ رب وما الکافۃ ولبعض الفضلاء یعنی الفاضل میرزاجان فی حاشیۃ
شرح المختصر ابحاث خمسۃ علی ہذا المسلک ای علی القول بعدم جواز
التکلیف بالممتنع بالقدح فی الدلیل اشرنا الی اندفاعہا ای اندفاع
ہذہ الابحاث اجمالا فی تقریر الدلیل ففی قولہ موقوف علی تصور وقوعہ
کما طلب اشارۃ الی اندفاع البحث الاول والثانی وفی قولہ من حیث ہو محال
اشارۃ الی اندفاع الثالث وفی قولہ تصور وقوع المحال باطل اشارۃ الی
اندفاع الرابع وفی قولہ فی الخارج اشارۃ الی اندفاع الخامس والآن
نفصل اندفاع ہذہ الابحاث تفصیلا ما ای نحوا من التفصیل فقال
ذلک البعض من الفضلاء اولا فی البحث ان التکلیف بالمحال انما یقتضی
ان یکون الطالب تصور ذلک الشیء ونسب الوجود الیہ فیتصور انتساب الوجود
الیہ واما انہ لابد ان یتصور ذلک المرکب التقییدی ای المحال الموجود او
وجود المحال فغیر لازم وبالجملۃ ان تصور وجود المحال غیر لازم

للتکلیف بالمحال والطلب له فکیف یسلم استدعاء التکلیف بالمحال و الطلب
له تصور وقوع المحال اقول فی دفع البحث الاول ذلک ای
قول بعض الفضلاء ان تصور وجود المحال غیر لازم مکابرة اذ لا معنی
للطلب الا استدعاء حصول له ای حصول المطلوب واستدعاء حصول
الشئ لا یمکن بدون تصور حصوله واذا کان المطلوب محالا فلا بد من تصور حصول
المحال والحصول والوجود مترادفان فیلزم لطلب المحال تصور وجود المحال
و قال ذلک البعض من الفضلاء ثانیا فی البحث ان اللازم منه ای من
الدلیل الذی اقیم علی عدم تصور وقوع المحال علی تقدیر تمامه عدم تصور مهیة
المحال متصفة بالوجود ولا ینفی تصوره ای تصور المحال بوجه ما وذلک ای
التصور بوجه ما کاف فی الطلب اقول فی دفع البحث الثانی
علم الشئ بالوجه هو علم الوجه حقیقة لا علم ذی الوجه کذلک اذ لا
علم حقیقة و بالذات الا بالکنه فکان المطلوب فی العلم بالوجه هو الوجه
لا ذو الوجه لان المطلوب لیس الا ما یستدعیه الطالب والاستدعاء انما تعلق
بما هو المعلوم والمعلوم حقیقة فی العلم بالوجه هو الوجه وقد فرض انه ای
المطلوب غیره ای غیر الوجه کیف لا یکون المطلوب غیر الوجه و
المحال انما هو ذو الوجه لا الوجه والمطلوب هو المحال و قال
ذلک البعض من الفضلاء ثالثا ولو سلم ان التکلیف بالمحال لا بد له من
تصور وجود المحال فنقول تصور المحال الموجود یتصور علی وجهین احدهما ان
یتصور مفهوم هو محال متصف فی نفس الامر بالوجود الخارجی وهذا محال

له قوله علم الشئ بالوجه [illegible] رحمه الله تعالی

اذلایمکن لنا تصور مفہوم ہو محال وموجود فی الخارج وذلک مثل ان یتصور
اربعۃ کانت فی الواقع فردا وثانیہما ان یتصور مہیۃ المحال ویصفہ العقل بصفۃ الوجود
سواء اتصف بہ فی الواقع ام لا وذلک غیر محال یعنی ان تصور العقل
ماهیۃ المحال حال کونہا متصفۃ بالوجود سواء اتصفت المہیۃ بالوجود
فی الواقع ام لا تتصف بالوجود فی الواقع لیس بمحال ولیس تصور
الشئ علی خلاف حقیقتہ مثلا یمکن تصور مہیۃ الاربعۃ واعتبار اتصافہ بالفردیۃ
واللازم فی طلب المحال ہو تصورہ موجودا علی النحو الثانی دون الاول اذ
معناہ اوجد المحال فان تصور ہذا المرکب الانشائی لایتوقف علی تصور مہیۃ المحال
متصفۃ فی الواقع بالوجود بل علی تصور مہیۃ المحال معتبرۃ مع الوجود منسوبا
الیہ الوجود وذلک غیر محال کتصور الاربعۃ منسوبا الیہ الفردیۃ اذ لاشک انہ
یمکن انتساب الفردیۃ الی الاربعۃ نعم لایمکن ان یتصور شئ ہو اربعۃ کانت فی
الواقع اقول فی دفع البحث الثالث ان اراد من عدم استحالۃ تصور وجود
المحال ان تصور وجود المحال مع العلم باستحالتہ غیر مستحیل فہو ضروری البطلان
وان اراد ان تصور وجود المحال مع الغفلۃ عن استحالتہ فلا بحث عنہ اذ
لا کلام لنا مع الغفلۃ عن الاستحالۃ بل المقصود ان المحال
من حیث انہ اے ان المحال معلوم الاستحالۃ لایتصور وجودہ
ای وجود المحال ایقاعا بحیث اوقعہ المکلف فی الخارج فان الکلام
فی الطلب الحقیقی لا التصوری والطلب الحقیقی للمحال لایکون الا بتصور
وجود المحال ایقاعا مع العلم بکونہ مستحیلا وقال ذلک البعض من

الفضلاء رابعا فی البحث ان فی صورة التکلیف بالممکن مثل ان یقول
الآمر صل فی الامر بالصلوٰة لم یتصورها ای لم یتصور الصلوٰة متصفة
بالوجود الخارجی فی الواقع اذلم توجد الصلوٰة بعد ای حین
التکلیف لان وجودها انما ھو بعد التکلیف بہا فہو لم یتصور الا الصلوٰة المعتبرة
مع الوجود علی ان یکون الوجود منسوبا الیہا وذلک ظاہر فکذلک فی صورة
التکلیف بالمحال اقول فی دفع البحث الرابع لابد للطالب المکلف بالکسر
ان یتصور حین الطلب والتکلیف وقوع المطلوب اعم من ان یکون فی
الحال او فی المستقبل وتصورها ای تصور الصلوٰة متصفة بالوجود الخارجی
حین الطلب للصلوٰة والتکلیف بہ علی ما سیقع فی المستقبل لان
ماھیتہا ای ماہیة الصلوٰة لاتنافی ثبوتہا ای ثبوت الصلوٰة لانہا ممکنة
فلا استحالة فی تصورہا کذلک و قال ذلک البعض من الفضلاء خامسا
فی البحث ان فی مثل قولنا وجود النقیضین محال لابد فی التصدیق
بہ من تصور موضوعہ لانہ قضیة موجبة والقضیة الموجبة تستدعی تصور الموضوع
وثبوتہ والموضوع فیہ وجود النقیضین مثلا فہو یستلزم تصور المحال مثبتا
ای من حیث الثبوت والثبوت والوقوع واحد وتصور المحال ہہنا مع العلم
باستحالتہ فانہ حکم علیہ بانہ محال فامکن تصور وقوع المحال مع العلم باستحالتہ
اقول الحکم فیہ ای فی قولنا وجود النقیضین محال مثلاً علی الطبیعة
والمفہوم باعتبار الفرد لان کل حکم ثابت للافراد فہو ثابت للطبیعة
فی الجملة والطبیعة ممکنة متصورة موجودة فی الذہن والافراد مستحیلة

والحکم علیہا بالاستحالۃ باعتبار الافراد کما حققنا فی تصدیقات السلم
علی ای العلاوۃ انہ ای الشان فرق بین تصورہ ای
تصور المحال ایقاعا فی الخارج کما فی الطلب الحقیقی وبین تصورہ
ای تصور المحال مطلقا اعم من ان یکون ایقاعا فی الخارج اولا فالاول
محال لازم علی تقدیر التکلیف بالمحال لان التکلیف طلب الایقاع ولابد من
تصور المطلوب کما طلب والثانی ممکن لازم فی قولنا وجود النقیضین محال
اذ لابد للحکم من تصور العنوان لا التصور ایقاعہ فتدبر فانہ دقیق المجوزون
للتکلیف بالممتنع قالوا فی الاستدلال اولا لو لم یصح التکلیف بالممتنع لم
یقع التکلیف بالممتنع والتالی محال انہ قد وقع التکلیف بالممتنع لان
العاصی الذی لایتاتی منہ الاتیان بالمامور بہ اصلا مامور مکلف
ویمتنع منہ الفعل لان اللہ تعالی قد علم تعالی انہ ای المامور بہ لایقع
من العاصی وخلاف علمہ تعالی بان تقع المامور بہ من العاصی ممتنع
والا لزم جہلہ تعالی عن ذلک علوا کبیرا وکذلک من علم اللہ تعالی
بموتہ قبل تمکنہ من الفعل المامور بہ فانہ یمتنع الفعل المامور بہ وکذلک
من نسخ عنہ الفعل المامور بہ قبل تمکنہ ای قبل تمکن المکلف
من الفعل المامور بہ امتثالا والجواب عن ہذا الاستدلال ان مدار التکلیف
علی تصور وقوع الفعل المامور بہ من المکلف وانہ ای العلم بعدم
وقوع الفعل المامور بہ من العاصی لایمنع تصورا لو قوع منہ ای من
العاصی المکلف اذ الممکن من حیث ہو ممکن یتصور وقوعہ بل العلم

بعدم الوقوع يعنى اى يظهر ان الواقع فى الخارج علام الوقوع اى
عدم وقوع الفعل المامور به من المكلف ولا يلزم من العلم بعدم الوقوع
من العاصى المكلف امتناع الوقوع من العاصى المكلف حتى لا يتصور الوقوع
منه فان العلم تابع للمعلوم وليس سببا له اى للمعلوم حتى يجب
عدم الوقوع فان المسبب يجب وجوده عند وجود السبب فيلزم منه امتناع
الوقوع الذى هو مقابل عدم الوقوع فالمعلوم وهو عدم الوقوع باق كما
هو ممكن لا يجب بالعلم فجانبه المقابل اى الوقوع ايضا ممكن لا يمتنع بعلم مقابله
وما قيل فى حاشية شرح المختصر للفاضل ميرزاجان انه يلزم من
جواز الفعل المامور به من العاصى المكلف جواز الجهل على الله تعالى
وهو محال فممنوع فان العلم حاك عن الواقع المحقق وهو ههنا عدم
الوقوع لا عن الواقع المقدر وجواز الفعل وان كان وقوعه انما يوجب جواز
الوقوع المقدر دون الوقوع المحقق فلا يلزم من جواز الفعل جواز الجهل وايضا
يستدل على استدلال المجوزين للتكليف بالممتنع ان يكون كل تكليف
تكليفا بالمحال مع انه لم يقل به احد لوجوب تعلق العلم باحد النقيضين
من الوقوع وعدم الوقوع وخلاف العلم محال للزوم الجهل فهو اى
احد النقيضين اما واجب ان تعلق العلم بالوقوع او ممتنع ان تعلق
العلم بعدم الوقوع ولا شئ منهما اى من الواجب والممتنع بمقدور
للعبد وما هو ليس بمقدور للعبد فوقوعه منه مستحيل فيكون كل تكليف تكليفا
بالمحال واعلم ان اباالحسن الاشعرى ذهب الى ان القدرة مع الفعل

له قوله وليس سببا له او للمعلوم بل العلم تابع له وليس بسبب له لانه كاشف عن وجود سبب احد الطرفين وليس سببا يجب وجوده عند وجود سببه فيمتنع نقيضه لانا نقول قد اشرنا الى ان ذات الوقوع وذلك بقوله لانه يمتنع تصور الوقوع منه وذلك لانه ضرورة بشرط الوجود والضرورة بشرط المحمول والضرورة الذاتية لا ينافى الامكان الذاتى لانه امتناع بالغير فتدبر لانه امتناع عند الله تعالى

لا قبله و ذهب ایضا الی ان افعال العباد مخلوقة لله تعالی فالحسن سوا
فالزم الاشاعرة التابعون لابی الحسن الاشعری علیه ای علی ابی الحسن
الاشعری بتکلیف المحال والا فهو لم یصرح به کما نص علیه القاضی
عضد فی شرح المختصر وغیر واحد من الاصولیین وقال السبکی وقد صرح
الشیخ فی کتاب الایجاز بان تکلیف العاجز الذی لا یقدر علی شئی اصلا و
تکلیف المحال الذی لا یقدر علیه المکلف صحیح وجائز اما الالزام من الاول فلان
العبد غیر مکلف حال الفعل اذ التکلیف استدعاء الفعل واستدعاء الفعل انما
یکون قبل الفعل فالتکلیف قبل الفعل واذا کانت القدرة مع الفعل فیکون
حال التکلیف عاجزا غیر قادر فصار الفعل غیر مقدور ومستحیلا بالنسبة الی
المکلف واما الالزام من الثانی فلان الافعال اذا کانت مخلوقة لله تعالی لم
تکن مقدورة للعبد فاستحالت منه ثم الاشاعرة لم یکتفوا علی الالزام علی
ابی الحسن الاشعری بل هم التزموا ایضا وترقوا من الزامه الی التزامهم
والحق انه ای الالزام لیس بلازم اما عدم اللزوم من الاول ای من
ذهابه الی ان لا قدرة الا مع الفعل فلان القدرة انما تجب فی زمان
الایقاع ای ایقاع الفعل حتی یتحقق الامتثال لا فی زمان التکلیف
والتکلیف بالمحال انما یلزم لو کلف بما لیس بمقدور مطلقا لا حال التکلیف ولا
حال ایقاع الفعل ومن کون القدرة مع الفعل لا یلزم الا التکلیف بما لیس
بمقدور حال التکلیف لا التکلیف بما لیس بمقدور مطلقا واما عدم اللزوم
من الثانی فلان التکلیف عنده ای عند الاشعری لا یتعلق

له قوله بل التزموا الخ صرح غیر واحد منهم بجواز تکلیف المحال [illegible] الاشعری [illegible] قال [illegible] الشیخ [illegible] وقال السبکی الی جوازه وقد صرح الشیخ فی کتاب الایجاز بان تکلیف العاجز الذی لا یقدر علی شئی اصلا وتکلیف المحال الذی لا یقدر علیه المکلف صحیح جائز ۱۲ منه رحمه الله تعالی

الا بالکسب وہو فعل مقدور للعبد لا بالایجاد الذی لیس بمقدور
للعبد فلا یلزم التکلیف بالمحال بالنسبة الی المکلف لان الافعال مقدورة للعبد
من حیث الکسب وان لم تکن مقدورة من حیث الخلق والتکلیف باعتبار الکسب
لا باعتبار الخلق وفیہ ای وفی الکسب کلام فی علم الکلام لا نطول بذکرہ
لکن ینبغی ان یعلم ان الاشعری لا مخلص لہ عن القول بالتکلیف بغیر المقدور فان
الکسب ایضا عندہ من اللہ تعالے وللعبد قدرة متوہمة فقط لا دخل لہا فی شئ من
الافعال والمجوزون للتکلیف بالممتنع قالوا فی الاستدلال ثانیا لو لم یجز التکلیف
بالممتنع لم یقع التکلیف بالممتنع وقد وقع التکلیف بالممتنع فان اللہ تعالی کلف
ابا جہل بالایمان وہو التصدیق بما جاء بہ النبی صلے اللہ علیہ
وسلم ومنہ ای مما جاء بہ النبی صلے اللہ علیہ وسلم انہ ای ان ابا جہل لا
یصدقہ ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم لقولہ تعالے فی امثال ابی جہل ان الذین
کفروا سواء علیہم ءانذرتہم ام لم تنذرہم لا یومنون فقد کلفہ ای کلف اللہ تعالی
ابا جہل بان یصدقہ ای یصدق ابو جہل النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ان لا
یصدقہ ای لا یصدق ابو جہل النبی صلی اللہ علیہ وسلم لان عدم التصدیق
ایضا مما جاء بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہو ای التصدیق بعدم التصدیق انما
یکون بانتفاء التصدیق من ابی جہل اذ لو کان التصدیق لعلم ابو جہل
التصدیق وصدق بہ فکیف یصدق بعدمہ فاذن التصدیق ملزوم لعدم التصدیق
والتکلیف بالشئ تکلیف بلوازمہ فالتکلیف بالتصدیق تکلیف بعدم التصدیق و
ہو تکلیف بجمع النقیضین وجمع النقیضین ممتنع بالذات فصح التکلیف بالممتنع

بالذات وقد قرر ہذا الدلیل الاسنوی فی شرح المنہاج والامام فی المحصول وغیرہما فی غیرہما ان اباجہل قد امر بالایمان بکل ما انزل اللہ تعالیٰ یعنی بالتصدیق بہ ومنہ ای ومما انزل اللہ تعالیٰ انہ لا یؤمن فقد صار ابوجہل ماموراً بان یصدقہ فی انہ لا یؤمن وانما یحصل التصدیق بذلک اذا لم یؤمن فصار مکلفا بانہ یؤمن وبانہ لا یؤمن وذلک جمع بین النقیضین ویعلم ان الامام لما قرر ہذا الدلیل فی المحصول والمنتخب قال انہ مکلف بالجمع بین الضدین والتاج الارموی فی الحاصل والبیضاوی فی المنہاج جعلاہما نقیضین والسبب فی ہذا ان صاحب الحاصل وصاحب المنہاج نظرا الی الایمان وعدمہ وہما نقیضان واما الامام فانہ نظر الی ان العدم غیر مقدور علیہ کما سیاتی فلا یکون مکلفا بہ بل المکلف بہ ہو کف النفس عن الایمان والکف فعل وجودی فلا یکون نقیضا للایمان بل ضدالہ والجواب من الدلیل الثانی ان لا تکلیف لابی جہل وامثالہ الا بالتصدیق فی احکام الشرع المتعلقۃ بافعالہم وعدم التصدیق اے اخبار عدم تصدیق ابی جہل اخبار منہ ای من اللہ تعالیٰ الیہ ای الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بحالہم ولیس من الاحکام المتعلقۃ بافعالہم فکون ابی جہل مثلا مکلفاً بتصدیق عدم التصدیق ممنوع ولما کان یرد ان اخبار اللہ تعالیٰ واقع البتۃ والا لزم کذب اللہ تعالیٰ فعدم التصدیق واجب والتصدیق ممتنع فالتکلیف بہ تکلیف بالممتنع فاجاب عنہ بقولہ

ولا یخرج الممکن عن الامکان بعلم او خبر کما نص علیہ ابن الحاجب فی المختصر واقرہ القاضی عضد فی شرحہ ولہذا قال الاسنوی فی شرح المنہاج والصواب ما قالہ امام الحرمین وارتضاہ ابن الحاجب وغیرہ ان ہذا من

باب التكليف بالمستحيل لغيره وذلك ان الله تعالے لما اخبر عنه بانه لا يومن استحال ايمانه لان خبر الله تعالے صدق قطعًا فلو آمن لوقع الخلف في خبره تعالى وهو محال فاذا امر بالايمان والحالة هذه فقد امر بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلاً لغيره كما قلنا في من علم الله تعالى انه لا يؤمن ومن ههنا يظهر بطلان قول من قال بامتناع مثل سيدنا ونبينا محمد صلے الله عليه وسلم عقلا للاخبار الدالة على ان الله تعالے لا يخلق بعده نبيا وهو خاتم النبيين وجه البطلان ان نبينا محمدًا صلے الله عليه وسلم ممكن ومثل الممكن ممكن كما يشعر به قولهم ان القادر على الشئ قادر على مثله كما في شرح المواقف وغيره من الكتب الكلامية فلا بد ان يكون مثله ممكنًا والممكن لا يخرج عن الامكان بعلم او خبر وقد وقع النزاع في هذا في عصرنا وكتب فيه رسائل لكن جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا وما قيل في شرح المختصر وغيره ما حاصله ان ابا جهل مثلا لو علم باخبار الله تعالے انه لا يومن لسقط منه اى من ابى جهل التكليف بالايمان بالاتفاق كما ذكر التفتازاني في شرح الشرح لان فائدة التكليف الابتلاء بالعزم على الفعل وتركه ليثاب او يعاقب بذلك واذا علم ان الفعل لا يصدر عنه البتة لتعلق اخبار الله تعالى بعدمه وان لم يخرج بذلك عن حد الامكان لم يتات منه العزم عليه كذا اقر القرا باغى والابهرى في حاشيتي شرح المختصر ممنوع[له] فان الانسان لم يترك سدى اى مهملا غير مكلف في حال اذ له العقل وتمكن من الفعل وكيف يسقط التكليف بعلمه وعلمه تعالے لا يمنع من المقدورية والتكليف وليس علمه ادلى من علمه تعالے فاذا لم يكن علمه تعالے

[له] قوله ممنوع كيف يسقط فان علمه تعالى اذا لم يكن مانعا من المقدورية و التكليف فاخباره بعلمه تعالى بعدم ايمان ابي جهل بالاولى ان لا يكون مانعا فتامل ١٢ منه عفي الله تعالى

بالنعامن المقدورية والتكليف فاخباره بما فى علمه وعلم المكلف به اولى بان لايكون
بالنعامن المقدورية والتكليف قيل فى حاشية شرح المختصر لميرزاجان موافقا
لمافى التحصيل وشرح المواقف فى الجواب عن الدليل الثانى انه اى
ان اباجهل مثلا مكلف بالتصديق بالجميع اى بجميع ماجاء به النبى صلى الله
عليه وسلم من الاحكام والاخبار اجمالا اى على سبيل الاجمال بان يعتقد ان
كل ماجاء به النبى صلى الله عليه وسلم فهو حق من غير تفصيل والتصديق بعدم
التصديق انما يستلزم عدم التصديق اذا كان التكليف على ابى
جهل بالتصديق بالجميع تفصيلا اى على سبيل التفصيل والتعيين ويحتمل ان
يكون مرجع ضمير كان اباجهل ويكون خبره محذوفا اى اذا كان ابوجهل مكلفا
بالتصديق بالجميع تفصيلا اقول فى دفع ماقيل التصديق بالجميع اجمالا
محال منه اى من ابى جهل لان الاجمال لايخلوا اما ان يكون منطبقا على
التفصيل ام لافان لم يكن منطبقا على التفصيل فليس اجمالا له وانكان منطبقا
على التفصيل فالتصديق بالجميع محال لانه اى الشان يتحقق حينئذ
التصديق بعدم التصديق منه اى من ابى جهل ولواجمالا وهو يستلزم
عدم التصديق وقد فرض انه اى الشان لاتصديق بعدم التصديق منه
اى من ابى جهل فانه يستلزم عدم التصديق فتدبر اذلايتضح حق الوضوح
فان المجيب قدكان منع استلزام التصديق بعدم التصديق اجمالا لعدم التصديق
ففى الاعتراض عليه اخذ هذا الاستلزام من غير بيان فالاوضح ان يقال ان
التكليف انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالى لجميع ماجاء به.

قوله التصديق بالجميع اجمالا محال منه اى التصديق بالجميع اجمالا
محال من ابى جهل لانه لو صدق بالجميع اجمالا لتحقق التصديق بعدم التصديق
لانه من الجميع وهو يستلزم عدم التصديق
فافهم ۱۲ سید دام ظله

لایکون مطابقا اذا لم یوجد من ابی جہل التصدیق ولو اجمالا والا کان کاذبا
فالتصدیق الاجمالی ایضا ملزوم لعدم التصدیق ولو اجمالا وملزوم النقیض ممتنع
بالذات **مسئلة الکافر** مرتدا کان او غیرہ کما ہو الظاہر وذکر
الامام فی المحصول فی اثناء الاستدلال ما یقتضی ان الخلاف فی غیر
المرتد ونقل القرافی وغیرہ عن الملخص للقاضی عبد الوہاب حکایة اجراء
الخلاف فیہ ایضا **مکلف بالفروع** کالصلوة والصوم عند الشافعیة
نقل الامام فی المحصول عن اکثر الشافعیة واکثر المعتزلة وقال امام الحرمین فی
البرہان انہ ظاہر مذہب الشافعی ونص علی اختیارہ النووی فی شرح صحیح
مسلم ثم قال ہذا قول المحققین والاکثرین وقال التاج السبکی فی جمع الجوامع
الصحیح وقوعہ وقال ابن الحاجب فی المختصر الظاہر الوقوع وذکر ابن نجیم فی
شرح المنار انہ مذہب العراقیین من الحنفیة وہو المعتمد خلافا للحنفیة یعنی
جمہورہم واکثرہم کما ذکر الاسنوی فی شرح المنہاج والتاج السبکی فی جمع
الجوامع وہو مذہب الاسفرائنی من الشافعیة قال الامام فی المحصول والقاضی
عضد فی شرح المختصر والتاج السبکی فی جمع الجوامع وابن امیر الحاج فی التقریر
ہو ابو حامد وقال الامام فی المنتخب ہو ابو اسحٰق وذکر صاحب التقریر انہ عزی الی
خویز منداد من المالکیة **وقیل** فی الحاصل والمنہاج علی عکس ما فی المحصول
خلافا للمعتزلة ایضا وسمی ابن امیر الحاج فی التقریر عبد الجبار وابا ہاشم
منہم **وقیل الکافر مکلف بالنہی فقط** کالنہی بالزنا وبالقتل لا بالامر و
اما تکلیف الکافر بالعقوبات کالقصاص والحدود والمعاملات کالبیع

وغیرہ فاتفاق فیہ بین الحنفیۃ والشافعیۃ لاخلاف لاحد فی التکلیف بہا یعقد

الذمۃ فان عقد الذمۃ وکون الکافر ذمیا ومطیعا لاہل الاسلام یقتضی ان

تقام علیہم العقوبات کما تقام علینا ویعمل معہم فی العقود والفسوخ کما یعمل معنا

و ذکر ابن الہمام فی التحریر ذلک ای عدم تکلیف الکافر بالفروع

مذہب مشائخ سمرقند من الحنفیۃ منہم القاضی ابوزید وفخر الاسلام

وشمس الائمۃ السرخسی ومن عداہم ای من سوی مشائخ سمرقند من الحنفیۃ

کمشائخ العراق والبخارا متفقون علی التکلیف بہا ای بالفروع

وانما اختلفوا ای وانما اختلف من عدا مشائخ سمرقند من الحنفیۃ فی انہ

ای تکلیف الکافر فی حق الاداء ای اداء الفروع کالاعتقاد ای کما

فی حق اعتقاد الفروع یعنی کما ان الاعتقاد لوجوب العبادات واجب علی

الکافر کذلک اداء ہذہ العبادات ایضاً واجب علیہ او ان تکلیف الکافر فی

حق الاعتقاد فقط دون الاداء فالعراقیون من الحنفیۃ قائلون بان الکافرین

مکلفون بالاول ای بالاداء والاعتقاد معاً کالشافعیۃ القائلین بانہم

مکلفون بہما فیعاقبون ای الکفار علی ترکہما ای ترک الاداء والاعتقاد

معاً والبخاریون من الحنفیۃ قائلون بانہم مکلفون بالثانی ای بالاعتقاد

فقط دون الاداء فعلیہ ای فعلی ترک الاعتقاد فقط دون ترک الاداء

یعاقبون ولیست المسئلۃ محفوظۃ ای منقولۃ عن ابیحنیفۃ واصحابہ

کابی یوسف ومحمد وزفر وانما البخاریون استنبطوہا ای استخرجوا

ہذہ المسئلۃ وہی ان الکافر مکلف بالفروع فی حق الاعتقاد فقط

دون الاداء من قول محمد فی المبسوط والدلیل للنافی لتکلیف الکافر بالفروع
اولا انہ ای تکلیف الکافر بالفروع لو صح تکلیف الکافر بالفروع لصحت تلک
الفروع منہ ای من الکافر اذا ادی لموافقۃ الامر ای لموافقۃ ہذا الاداء ما امر اللہ
تعالے بہ وموافقۃ الامر ہی الصحۃ واللازم ای صحۃ تلک الفروع من الکافر اذا ادی
باطل اتفاقا بین النافی والمثبت کما نص علیہ القاضی عضد فی شرح المختصر و
التفتازانی فی شرح الشرح قلنا فی جواب دلیل النافی انہ منقوض بالجنب
فانہ مکلف بالصلوۃ والدلیل یجری فیہ بان یقال لو صح تکلیف الجنب بالصلوۃ
لصحت الصلوۃ منہ واللازم باطل فان صلوۃ الجنب فی حالۃ الجنابۃ لیست
بصحیحۃ والحل انما ای صحۃ تلک الفروع بالشرط وہو الایمان کالمحدث
فان صحۃ صلوتہ بالشرط وہو الطہارۃ حاصلہ انہ لا یلزم من صحۃ التکلیف حال
الکفر الصحۃ حینئذ اذ لیس الاتیان بالمامور بہ مطلقا ہو صحۃ بل الصحۃ انما ہو الاتیان بالمامور بہ
علی وجہ کان مامورا بہ من ہذا الوجہ والاتیان بالمکلف بہ لا یوجب ان یکون
علی وفق امر الشارع لجواز فوات شرط الا تری ان المحدث مکلف بالصلوۃ
حین الحدث ولا تصح الصلوۃ منہ حین الحدث فلیس المراد انہ مامور بفعلہ حالۃ
کفرہ نعم تصح منہ بان یومن ویفعلہا کالجنب والمحدث فان زمن الکفر ظرف
للتکلیف لا للایقاع بان کلف فی زمن الکفر بالایقاع وذلک بان یسلم
ویوقع والکفر مانع عن الایقاع وہو قادر علے ازالۃ المانع قال الدلیل
للنافی ثانیا لو صح تکلیف الکافر بالفروع لامکن الامتثال بالفروع
لان الامکان شرط التکلیف فلا ینفک عنہ والامتثال فی الکافر لیس

یمکن لان امکان الامتثال اما ان یکون حال الکفر او بعد الکفر اذا اسلم ق
فی الکفر لایمکن الامتثال لان النیۃ فی الامتثال لابد منہا ونیۃ الکافر
غیر معتبرۃ وکذا ذکر الاسنوی فی شرح المنہاج لان ثمرۃ الامتثال استحقاق
الثواب ولایثاب الکافر علی فعلہ فی حال الکفر بالاتفاق ق کذلک بعدہ
ای بعد الکفر ایضاً لایمکن الامتثال لان الکافر اذا اسلم لاطلب عنہ
لما کان واجبا علیہ لان الاسلام یقطع ماقبلہ من الذنوب والجنایات فسقط
الامر عنہ والامتثال فرع الامر قلنا فی جواب ہذا الدلیل بانا لانسلم
ان الامتثال حال الکفر لایمکن بل ہو ممکن حین الکفر بان یسلم و
یصلی مثلا کالمحدث والجنب لان الکفر الذی لاجلہ امتناع الامتثال
لیس بضروری للکافر فیمکن ارتفاع الکفر فی زمان الکفر فکیف امتناع
الامتثال التابع لہ وان لم یمکن الامتثال بشرط الکفر ای مع کفر
الکافر وذلک ضرورۃ وصفیۃ ای ضرورۃ بشرط وصف الموضوع لانہ یرجع
الی قولنا الکافر لایمتثل بالضرورۃ بشرط کونہ کافرا والضرورۃ الشرطیۃ
ای الضرورۃ بشرط وصف الموضوع کضرورۃ سلب الامتثال بشرط
الکفر لاینافی الامکان الذاتی ای الامکان بالنظر الی ذات الموضوع
کامکان ایجاب الامتثال حین الکفر بالنظر الی ذات الکافر بان یزول الکفر
وحصل شرط الامتثال وہو الایمان وینتقض الدلیل بالایمان فان الکافر
مکلف بہ بالاتفاق مع ان مقدمات ہذا الدلیل تنفی التکلیف بالایمان
ایضاً بان یقال لو صح تکلیف الکافر بالایمان لامکن الامتثال بہ لایمکن الامتثال

به فی الکفر والایلزم اجتماع النقیضین وبعد الکفر لاطلب لان الطلب بعد الحصول تحصیل الحاصل و الدلیل للنافی ثالثا لو صح تکلیف الکافر بالفروع لکانت الفروع مطلوبة من الکافر لان التکلیف طلب الفعل ولو کانت مطلوبة لوجب القضاء ای قضاء الفروع علی الکافر بعد الکفر حال الاسلام لان المطلوب لایمکن الابالاداء اوالقضاء ولم یمکن الاداء لعدم صحتها حال الکفر فتعین القضاء ولایجب القضاء علی الکافر بعد الاسلام اتفاقا بین النافی والمثبت قلنا فی الجواب عن هذا الدلیل الملازمة بین صحة تکلیف الکافر ووجوب القضاء وکذلک بین کونها مطلوبة ووجوب القضاء ممنوع عنها فان الاسلام یجب ای یقطع ما کان قبله من الخطایا والذنوب فهو ای الاسلام کانه قضاء عن الکل ای کل ما فات من الکافر قبل الاسلام فانه کما تفرغ الذمة بالقضاء عند عدم الاداء کذلک تفرغ ذمة الکافر بالاسلام اذ الاسلام قد عهد رافعا للمعصیات فلاحاجة للقضاء او قلنا انه ای القضاء بامر جدید غیر امر الاداء والامر الجدید لم یوجد فی حق الکافر فلم یجب القضاء علیه فوجوب القضاء علی الکافر لیس بلازم لصحة تکلیفه و الدلیل للمثبت الآیات الموعدة لمسبب ترک الفروع منها قوله تعالی فویل للمشرکین الذین لایؤتون الزکوة وقوله تعالی والذین لایدعون مع الله الها آخر الی قوله یضاعف له العذاب وقوله تعالی فلاصدق ولا صلی وقوله تعالی ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین و لم نک نطعم المسکین ای لم نؤد الزکوة فلو لم یکونوا مکلفین بالفروع لما اوعدهم الله علی ترکها والآیات الآمرة بالعبادة تمتنا ولهم منها قوله تعالی

يا ايها الناس اعبدوا ربكم فان لفظ الناس عام للكفار والمؤمنين ومنها قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الى غير ذلك كقوله تعالى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة وقوله تعالى ولوطا اذ قال لقومه اتاتون الفاحشة ما سبقكم بها من احد من العالمين وقوله تعالى والى مدين اخاهم شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم فاوفوا الكيل والميزان والكفر لا يصلح ان يكون مانعا من دخولهم لانهم متمكنون من ازالته بالايمان وبهذا الطريق يقال المحدث مامور بالصلوة فثبت ان المقتضي للتكليف قائم والمانع مفقود فوجب القول بتكليفهم عملا بالمقتضي السالم عن المعارض فثبت انهم مكلفون ببعض الاوامر وبعض النواهي فكذلك البواقي اما قياسا او لانه لا قائل بالفرق والتاويل في الكل اي في كل الآيات مثلا ان يقال لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين كناية عن نفي الاسلام نفيا للشيء بنفي لوازمه والمراد من العبادة الايمان والمعرفة ولفظ الناس مخصوص بالمسلمين والمراد باقامة الصلوة والزكوة اعتقاد حقيتهما او المراد بعد حصول الشرط وهو الايمان كالاستطاعة في الحج وغير ذلك من التاويلات في بواقي الآيات بعيد لانه صرف عن الظاهر بدون ضرورة داعية اليه وذكر الامام في المحصول في قوله تعالى قالوا لم نك من المصلين الآية مباحث كثيرة منها ان هذا التعليل حكاية عن قول الكفار فلا يكون حجة واجاب بان ذلك يجب

ان يكون صدقا لانه لو كان كذبا لبين كذبهم مع انه تعالى ما بين كذبهم

مسئلة لا تكليف الا بالفعل لا بالعدم قاله اكثر المتكلمين **خلافا لكثير من المعتزلة** منهم ابو هاشم فانهم قائلون بالتكليف بنفي الفعل ايضا **ثم** في النهي نص عليه ابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه وابن امير الحاج في التقرير وغيرهم في غيرها **وهو** اي الفعل **في النهي كف النفس** اي انتهاءها عن الفعل المنهي عنه قاله التاج السبكي في جمع الجوامع وفاقا لوالده التقي السبكي وابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه وقيل الفعل هو فعل الضد كما نص عليه البيضاوي في المنهاج واقره الاسنوي في شرحه حيث قال المطلوب بالنهي هو الذي تعلق النهي به انما هو فعل ضد المنهي عنه فاذا قال لا تتحرك معناه اسكن وعند ابي هاشم والغزالي هو ان لا يفعل وهو عدم الحركة في هذا المثال انتهى يعني عند ابي هاشم والغزالي المكلف به في النهي الانتفاء وعدم الفعل لا الفعل وذكر المحلي في شرح جمع الجوامع فاذا قيل لا تتحرك فالمطلوب منه على الاول الانتهاء عن التحرك الحاصل بفعل ضده وعلى الثاني فعل ضده يعني السكون وعلى الثالث انتفاء التحرك ولما كان النزاع يرجع الى ان العدم هل يصلح لتعلق التكليف ام لا وكان مبناه ان العدم مقدور ام لا اراد ان يبين هذا المعنى بحيث تنكشف المسئلة انكشافا تاما فقال **لا نزاع لاحد في عدم الفعل لعدم المشية** اذ علة وجود الفعل هي المشية فعدم المشية علة لعدم الفعل **فان علة العدم عدم علة الوجود والمشية**

له قوله كف النفس وفي التحرير ان كون الفعل في النهي كفا يعني الداعية لا تكليف فيما يخبر بنفيه الا ان النفس امر وجودي المراد استمراره

من علل الوجود فعدمها يكون علة لعدم الوجود وهذا العدم لا يصلح ان يكون مناطا
للتكليف والثواب فلا نزاع فيه بل النزاع فى عدم الفعل للمشية
وهو اى هذا العدم الذى يتحقق به الامتثال فى النهى ويترتب عليه
اى على هذا الامتثال الثواب فنحن نقول ان العدم ليس محل التكليف
لانه لا تتعلق به اى بالعدم المشية بالذات لانها اى المشية تقتضى
الشيئية اى كون متعلقها شيئا وجوديا والعدم من حيث هو هو اى
عدم لا شئ محض فلا سبيل اليه اى الى العدم الا بتعلقها
اى المشية بما هو وسيلة اليه اى الى العدم وهو اى الوسيلة
الكف عنه اى كف النفس عن الفعل والعزم على الترك ومحل
التكليف لا يكون الا ما يتعلق به المشية بالذات وهو اى كون الوسيلة التى
هى الكف متعلق المشية معنى مقدورية العدم وهو ايضا معنى ان
اثرها اى المقدورية الاستمرار للعدم فان باستمرار الكف الذى
هو الوسيلة يستمر العدم لانه لو لم يستمر الكف لم يستمر العدم والا اى وان لم
يكن المعنى ما ذكر فلا تصح مقدورية العدم واستمراره بالقدرة لان العدم
من الازل بانتفاء علة الوجود فالعدم اصلى ثابت قبل القدرة غير داخل
تحت القدرة فلا معنى لمقدورية العدم واستمراره اى استمرار
العدم استمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة اذ ما يتحقق بعلة لا يتحقق
باخرى فيكون الاستمرار اثر الاستمرار عدم علة الوجود لا اثر للمقدورية فلا معنى
لقولهم اثر المقدورية استمرار العدم ولهذا اى لاجل ان العدم لا يكون

الا بانتفاء مشیۃ الوجود والمشیۃ انما یتعلق بالکف عرفوہا ای عرفوا القدرۃ
بان شاء فعل وان شاء ترک ای کف فعرفوا الترک الذی ہو
الفعل علی المشیۃ دون ان عرفوہا بان شاء فعل وان شاء لم یفعل
فلم یفرعوا العدم علی المشیۃ او عرفوہا بان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل
ففرعوا العدم علی عدم المشیۃ قال القاضی عضد فی شرح المختصر فیکفی فی
طرف النفی اثرا انہ لم یشأ فلم یفعل انتہی قال التفتازانی فی شرح الشرح ماحاصلہ
انا لانفسر القادر بالذی ان شاء فعل وان شاء ترک وان لم یشأ لم یفعل
فید خل فی المقدور عدم الفعل اذا ترتب علی عدم المشیۃ وکان الفعل
مما یصح ترتبہ علی المشیۃ ویخرج العدمات التی لیست کذلک انتہی وقال
الفاضل میرزاجان فی حاشیۃ شرح المختصر اقول فیہ بحث اما اولاً فلان کلامہ
رحمہ اللہ مشعر بان ترک الفعل مما لم یتعلق بہ المشیۃ ولیس کذلک بل عدم الفعل
قد یترتب علی ارادۃ العدم وقد یترتب علی عدم ارادۃ الوجود علی ماہو مصرح
فی الکتب الکلامیۃ واما ثانیا فلان تفسیر القادر بما ذکرہ تفسیر منسوب الی
الفلاسفۃ ولیس مرضیا عند المتکلمین والاصولیین کیف والفلاسفۃ اثبتوا
ہذا المعنی للہ تعالی وقد شنع المتکلمون علیہم بان ہذا المعنی لیس معنی الاختیار
ولا ینافی الایجاب فالاصوب ان یقال انا لانفسر القادر بالذی ان شاء
فعل وجود الفعل وان شاء او لم یشأ فعل عدم الفعل بل بالذی یصح
منہ الفعل بان شاء فعل وجودہ ویصح منہ الترک بان شاء او لم یشأ
لم یفعل شیئا لانہ فعل العدم ہذا انتہی وذکر الابہری فی حاشیۃ

شرح المختصر تفسیر القول القاضی عضد لم یشأ فلم یفعل ای لم یشأ الفعل
وشاء عدمه فلم یفعل لانه فعل عدمه اذ لا یکفی فی کون العدم اثر المجرد انه
لم یشأ فلم یفعل لان مالم یفعله الموجب بالذات یصدق علیه انه لم یشأ فلم
یفعل ولیس اثر القدرة بالاتفاق انتهی وقال الفاضل میرزاجان واما ما قیل
علیه من انه لا یکفی فی کون العدم اثرا مجردا انه لم یشأ فلم یفعل لان مالم یفعله الموجب
بالذات یصدق علیه انه لم یشأ فلم یفعل بعد ان کان بحیث اذا شاء فعل فیخرج
مالم یفعله الموجب بالذات والحاصل انه جعل عدم الفعل مستندا الی عدم المشیة
التی کان وجودها علة لوجود الفعل فلا غبار والعجب من هذا الفاضل المعترض
انه لم یتنبه لقوله رحمه الله وکان الفعل مما یصح ترتبه علی المشیة حیث ذکره
قیدا الترتب العدم علی عدم المشیة لدفع هذا الوهم فتدبر انتهی قبیل فی
حاشیة شرح المختصر لمیرزاجان فی الرد علی کون الکف مطلوبا فی النهی
بانه لو کان المطلوب فی النهی هو الکف فحین الغفلة عن الفعل الحرام المنهی
عنه بان لا یعرف العبد المکلف الزنا مثلا یلزم فوات الواجب وهو الکف
اذ لا کف حین الغفلة فیعاقب او یلزم ترک الواجب مع انه لیس کذلک عند
احد قلنا فی جوابه موافقا لما اجاب به الفاضل میرزاجان ان وجوب کل
واجب مقید بالشعور اذ لا تکلیف للغافل فحین الغفلة غیر مکلف به فلا
وجوب ولا عقاب وبعد الشعور یجب العزم علی الترک والا ای
وان لم یوجد العزم یعاقب علی ترکه بناء علی حل مرایتان الفعل المقدور
وهو العزم الواجب علیه والحاصل ای حاصل هذا البحث ان الامتثال

الذی یترتب علیہ الثواب لا یکون الا بالاتیان بالمقدور ای بفعل المقدور
وھو ای المقدور الفعل فی الامر والکف فی النھی واما عدم الامتثال
الموجب للعصیان فیکون لعدم اتیان المقدور کما فی ترک الواجب
فان عدم الامتثال فیہ لعدم اتیان الواجب المقدور الذی کان المکلف
قادرا علیہ ق یکون عدم الامتثال تارۃ لفعل المقدور اذا کان المقدور
شرا وعدمہ خیرا کما فی فعل الحرام واما العدم المقدور بالذات
فلعلہ ای لکون ہذا العدم عدما لا دخل لہ ای لہذا العدم فی
شیء من الثواب والعقاب والامتثال وعدمہ واذا اتمہد ہذا فلا یرد ما قیل
فی حاشیۃ شرح المختصر میرزا جان لو لم یکن عدم الفعل مقدورا لم
یترتب الاثم فی ترک الواجب ای عدم اتیانہ الا بالکف عنہ
ای عن الواجب فی العزم علی ترکہ فیلزم ان لا یاثم من ترک الواجب بلا کف
نفسہ عنہ لان الملازمۃ بین عدم مقدوریۃ عدم الفعل وبین عدم ترتب
الاثم بترک الواجب ممنوعۃ فان الاثم قد یکون لعدم اتیان
المقدور اذا کان المقدور واجبا و وان لم یکن العدم فی نفسہ مقدورا
والمعتزلۃ القائلون بکون التکلیف فی النھی بالعدم لا بالفعل منہم ابوہاشم
قالوا استدلالا علی قولہم ان من دعی الی الزنا فلو یفعل الزنا یمدح
عند العقلاء علی انہ لم یزن من غیر ان یخطر ببال العقلاء اوببال
[illegible]ہو الی الزنا فعل الضد ای ضد الزنا حتی ینسب المدح الی
فعل الضد قلنا فی الجواب ان المدح علی عدم فعل الزنا ممنوع

فان العدم ليس في وسعه فلا يمدح عليه بل المدح انما هو على الكف
عنه اى عن الزنا والكف فعل الضد هذا اى خذ ذا مسئلة
نسب الى ابى الحسن الاشعرى ان لا تكليف قبل الفعل
بل مع الفعل واشار بقوله نسب الى انه لم يثبت عن الاشعرى نصًا
ولعل من نسب اخذ من قول الاشعرى القدرة مع الفعل ولا تكليف الا بالقدرة
وهو اى نفى التكليف قبل الفعل غلط بالضرورة كيف لا يكون غلطاً
والحال انه يلزم منه نفى تكليف الكافر بالايمان اذ الايمان
لم يوجد فى الكافر وقت كونه كافراً وقبل الايمان لا تكليف به وهو نفى
وايضاً يلزم منه نفى الامتثال فانه اى الامتثال باختيار الفعل
بعد العلم بالتكليف بان يعلم المامور انه مكلف بهذا الفعل ثم اختاره
بعد ذلك وامتثل ومع ذلك اى كون هذا المذهب المنسوب الى
الاشعرى غلطا بالضرورة قد تبعه اى هذا المذهب جماعة من الناس
منهم اى من تلك الجماعة صاحب المنهاج موافقا لما قاله الامام
فى المحصول من انه ذهب اصحابنا الى ان الشخص انما يصير مامورا
بالفعل عند مباشرته وان الموجود قبل ذلك ليس امرا بل هو اعلام له بانه
فى الزمان الثانى سيصير مامورا ووافق الاشعرى فى ذلك النجار
من المعتزلة ومحمد بن عيسى وابن الراوندى وابو عيسى الوراق وذكر الاسنوى
فى شرح المنهاج وهو مشكل من وجوه احدها انه يؤدى الى سبب
التكاليف فانه يقول لا افعل حتى اكلف ولا اكلف حتى افعل الثانى

ان جعلہم السابق اعلا ما یلزمہ دخول الخلف فی خبر اللہ تعالی علی تقدیر ان لشخص لا یفعل لانہ اذا لم یفعل لا یکون مامورا لکونہ انما یصیر مامورا عند مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل فلا امر وح فیکون الاخبار بحصول الامر غیر مطابق الثالث ان اصحابنا قد نصوا علے ان المامور یجب ان یعلم کونہ مامورا قبل المباشرة فہذا العلم ان کان مطابقا فہو مامور قبلہا وان لم یکن مطابقا فیلزم ان لا یکون عالما بذلک الرابع ان امام الحرمین وغیرہ صرحوا بان الاشعری لم ینص علے جواز تکلیف ما لا یطاق وانما اخذ من قاعدتین احدہما ان القدرة مع الفعل کما سیاتی بیانہ والثانیة ان التکلیف قبل الفعل فعلنا ان المذکور ہنا عکس مذہب الاشعری الخامس ان الامام فی المحصول لما قرر جواز التکلیف بما لا یطاق استدل علیہ بوجوہ منہا ان التکلیف قبل الفعل بدلیل تکلیف الکافر بالایمان والقدرة غیر موجودة قبل الفعل وذلک تکلیف بما لا یطاق وذکر نحوہ فی المنتخب وہو مناقض لما ذکرہ ہہنا قال القرافی فی شرح المحصول وہذہ المسئلة من اغمض مسائل اصول الفقہ وللہ در الامام ای امام الحرمین حیث

قال فی البرہان والذاہب الی ان التکلیف عند الفعل مذہب لا یرتضیہ ای ہذا المذہب عاقل لنفسہ وقال الامدی فی کتابہ الاحکام التکلیف ثابت قبلہ ای قبل الفعل وبہ قالت المعتزلة لا یقال ان القدرة مع الفعل ولا توجد قبلہ فلو کان مکلفا قبل الفعل لکان مکلفا بما لا قدرة علیہ وہو محال لانا نقول لا یحتج بہذا علے المعتزلة فانہم یقولون بان القدرة قبل الفعل

كما نقله عنهم امام الحرمين في الشامل والامام فخر الدين في معالم اصول الدين
وكذلك على امام الحرمين فانه قال ومن انصف من نفسه علم ان معنى القدرة
هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقد يجاب بان التكليف الذي
اثبتنا قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ان يكون
تكليفاً بما لا قدرة للمكلف عليه بل التكليف في الحال اي قبل المباشرة
انما هو بايقاع الفعل في ثاني الحال اي حال المباشرة واجاب عنه صاحب
المنهاج بان الايقاع المكلف به ان كان هو نفس الفعل فالتكليف به محال
في الحال اي قبل الفعل لانه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع
التكليف بالايقاع لان الغرض انه هو وان كان الايقاع غير الفعل فيعود الكلام الى
هذا الايقاع فنقول هذا الايقاع المكلف به هل وقع التكليف به حال وقوعه او قبله فان كان
حال وقوعه فيلزم ان يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى وان كان قبله
فيلزم ان يكون مكلفاً بما لا قدرة له عليه لان القدرة مع الفعل فان قالوا
التكليف انما هو بايقاع هذا الايقاع فننقل الكلام اليه ويؤدي الى التسلسل
او ينتهي الى ايقاع يكون التكليف به حال المباشرة وهو المدعى قال الاسنوي
في شرح المنهاج والذي قاله ضعيف فان قول الخصم انه مكلف في الحال
بالايقاع في ثاني الحال لا شك ان معناه ان التكليف في الحال
والمكلف به هو الايقاع في ثاني الحال وهو زمان القدرة فكيف يصح الاعتراض
بما قاله وكانه توهم ان المراد ان الايقاع مكلف به في الحال وليس كذلك
ويتضح هذا بمسئلة ذكرها الامام في المحصول عقيب هذه المسئلة فقال

اذا قال السید لعبدہ صم غدا فالامر متحقق فی الحال بشرط بقاء المامور
قادرا علی الفعل قال فاما اذا علم اللہ تعالی ان زیدا سیموت غدا فہل یصح
ان یقال ان اللہ تعالی امرہ بالصوم غدا بشرط حیوتہ فیہ خلاف قطع القاضی
ابو بکر والغزالی بجوازہ لفائدۃ الامتحان ومنعہ جمہور المعتزلۃ فقد اتضح بہذہ
المسئلۃ انہ یصح ان یؤمر الآن بالفعل فی ثانی الحال و ینقطع التکلیف بعدہ
ای بعد الفعل اتفاقا و انما النزاع فی بقاء التکلیف حال الفعل بل ہو
ای التکلیف باق حال حدوثہ ای حدوث الفعل لا ینقطع قال بہ
ای ببقاء التکلیف حال حدوث الفعل ابو الحسن الاشعری وہو ای
ما قال بہ الاشعری من بقاء التکلیف حال حدوث الفعل باطل لانہ ای
ہذا القول کما نقول ای کقولنا بان الطلب باق حین وجود المطلوب
وہو ای بقاء الطلب حین وجود المطلوب کما ستعرف انہ باطل لان
الطلب یستدعی عدم المطلوب فاذا وجد المطلوب کیف یبقی الطلب و
ہذا ماخوذ مما ذکرہ ابن الحاجب فی المختصر بقولہ وان اراد تنجیز التکلیف
باق فتکلیف بایجاد الموجود وہو محال لعدم صحۃ الابتلاء فتنتفی فائدۃ التکلیف
انتہی وشرحہ القاضی عضد بقولہ وان اراد ان تنجیز التکلیف باق بعد
فہو باطل لانہ تکلیف بغیر الممکن لانہ تکلیف بایجاد الموجود وہو محال ولانہ
تنتفی فائدۃ التکلیف وہو الابتلاء لانہ انما یتصور عند التردد فی الفعل والترک
واما عند تحقق الفعل فلا انتہی وقال التفتازانی فی شرح الشرح واما
ماذکر فی امتناع بقاء تنجیز التکلیف حال حدوث الفعل من انہ تکلیف

قولہ ای بقاء الطلب یعنی جس وقت مطلوب موجود ہو اس وقت طلب باقی رہتی ہے ... ابن الحاجب ... تکلیف باقی ... بایجاد الموجود ... [illegible]

بایجاد الموجود وہو محال فمغلطة فان المحال ایجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الایجاد انتہے واجاب الابهری فی حاشیة شرح المختصر عما اورده التفتازانی بقوله ضمیر ہو عائد الی التکلیف ای طلب ایجاد ما ہو موجود ممتنع لان الطلب یستدعی عدم المطلوب کما مر لا الی الایجاد لیرد علیه ان ایجاد الموجود انما یکون محالا لو کان التاثیر سابقا علی الاثر کما ہو مذہب المعتزلة اما اذا کان التاثیر عین الاثر فی الخارج او مقرونا له فلا کما صرح به فی المواقف انتہے واجاب الفاضل میرزاجان فی حاشیة شرح المختصر عنه بقوله اقول جعل ضمیر ہو فی قوله وہو محال راجعا الی الایجاد و لکن ان ترجعه الی التکلیف ووجهه ان التکلیف طلب والطلب یستدعی مطلوبا غیر حاصل وقت الطلب علی ما سبق فطلب ایجاد الموجود حین الطلب محال وان کان وجوده بهذا الایجاد ویمکن ارجاعه الی ایجاد الموجود و توجیهه بان یقال لو کان التکلیف باقیا عند وجود الفعل وحدوثه وہو یستدعی مطلوبا غیر حاصل عند الطلب فالتکلیف المقارن لزمان وجود الفعل تکلیف بایجاد ما قد وجد قبل ہذا الایجاد وہو زمان التکلیف والطلب فظهر ان ما اورده رحمه الله بالمغلطة ناشیة مما ذکر الشارح المحقق فتفکر انتہے وانت تعلم ان ایراد التفتازانی علی کلام الشارح رحمه الله وفی کلام الشارح رحمه الله لا احتمال لان یرجع ضمیر ہو فی قوله ہو محال الی التکلیف بل ایجاد الموجود متعین للمرجع وذکر الفاضل میرزاجان فی حاشیة شرح المختصر و اما ما یقال لتصحیح ما قال به الاشعری من بقاء التکلیف حال حدوث الفعل

ان التکلیف متعلق بالذات بالمجموع ای بمجموع الفعل من حیث ہو
مجموع وھو ای ذلک المجموع انما یحدث شیئا فشیئا علی
التدریج ومالم یحصل بالتمام لم ینقطع التکلیف فیلزم مقارنتہ ای
مقارنۃ التکلیف بالحدوث ای بحدوث الفعل ولایلزم طلب الموجود
لان المجموع انمایوجد اذا وجد الجزء الاخیر فمالم یوجد الجزء الاخیر لم یوجد
المجموع فنمنع انہ ای ان ہذا القول لایتم فی الآنیات وہی الامور
الموجودۃ فی الآن الذی ہو طرف الزمان الغیر المنقسم اصلاً فانہا لا
یحدث شیئا فشیئا فلیس لہا الا آن الحدوث فلو بقی التکلیف حال حدوثہا
یلزم طلب الموجود فلا یتم قول الاشعری الا فی امور لاتکون آنیات صرفۃ
فاسد فسادا ظاہرا لان الفعل اذا کان ممتدا ذا اجزاء وقسم الی الاجزاء
کان الطلب المتعلق بہ ای بذلک الفعل منحلا الی الاجزاء بحسب
اجزاء الفعل وکل جزء من الطلب بازاء جزء من الفعل فیتعلق جزء
من الطلب بجزء من الفعل وکل جزء منہ ای من الفعل مسبوق
بجزء من الطلب فکل جزء من الطلب یکون سابقا علی حدوث جزء
من الفعل واما الطلب المتعلق بالمجموع فینقطع قبل الجزء الاخیر ولایکون
مقارنا لحدوثہ الذی ہو فی آن حدوث المجموع وینبغی ان یعلم ان قولہ
فنمنع انہ لایتم فی الآنیات مدرج فیما ذکرہ الفاضل میرزا جان و
لیس من کلامہ والاشاعرۃ الذاہبون الی بقاء التکلیف حال حدوث
الفعل قالوا فی الاستدلال علی مذہبہم الفعل مقدور متعلق

به القدرة حينئذ اے حين حدوث الفعل لانه اى لان الفعل اثر القدرة واذا كان الفعل اثر للقدرة فتكون القدرة متعلقة به وهو معنے كونه مقدورا واذا كان الفعل مقدورا فيصح التكليف به اے بالفعل حين حدوث الفعل اذ لا مانع عن صحة التكليف بالفعل الا عدم القدرة على الفعل وقد انتفى المانع حين حدوثه وهو عدم القدرة عليه لكونه مقدورا حينئذ. قلنا فے رد هذا الاستدلال لانسلم انه اى الفعل اثرها اے اثر القدرة فانه اے الشان لا تاثير للقدرة الحادثة فے الفعل عندكم اى عند الاشاعرة بخلاف المعتزلة فان القدرة الحادثة عندهم موثرة فے فعل العبد واذا لم يكن الفعل اثر للقدرة لم يكن مقدورا ولو سلم ان الفعل اثر القدرة بناء على التاثير الصورى المتوهم عند الاشاعرة فلا نسلم انه اى كون الفعل اثر للقدرة يستلزم المقدورية اے مقدورية الفعل حين حدوثه فانه اے فان الفعل يجب بالاختيار لان الشئ مالم يجب لم يوجد فاذا وجد الفعل يكون واجبا والواجب لايكون مقدورا ولو سلم كون الفعل اثرا للقدرة واستلزام كونه اثر للقدرة للمقدورية فلا نسلم ان المقدور يصح التكليف به ولا مانع من صحة التكليف الا ذلك اى عدم القدرة بل المانع من صحة التكليف لزوم طلب المطلوب الموجود

مسئلة القدرة شرط التكليف اتفاقا بين اهل السنة و اكثر اهل الاهواء. لكن تلك القدرة موجودة قبل الفعل عندنا اى

[illegible]

عند الماتریدیۃ وعند المعتزلۃ کما نقلہ عن المعتزلۃ امام الحرمین فی الشامل والامام فخر الدین فی معالم اصول الدین والقاضی عضد فی المواقف لکن المراد من المعتزلۃ اکثرہم کما نص علیہ السید فی شرح المواقف وموجودۃ معہ ای مع الفعل لا قبل الفعل عند الاشعریۃ والدلیل لنا ای للماتریدیۃ اولا انہا ای القدرۃ شرط الفعل اختیارا ای شرط الفعل الاختیاری وھو ای الشرط یوجد قبل المشروط بالزمان فالقدرۃ قبلہ تدبر لعلہ اشارۃ الی ان تقدم الشرط علی المشروط انما ھو تقدم بالطبع لا بالزمان فلا ینافی المعیۃ الزمانیۃ التی ہے مذہب الاشعری وقال استاذ الاستاذ فی الشرح لعل ہذا مبنی علی ما قالہ المتکلمون ان وجود المعلول من الفاعل المختار یکون بعد وجود الاختیار بعدیۃ زمانیۃ وان المراد یجب تاخرہ صریحا عن ارادۃ المرید ولذا امتنعوا من ان یکون معلول المختار قدیما والدلیل لنا ثانیا ان القدرۃ علی الفعل لو کانت معہ ای مع الفعل لا قبل الفعل لزم عدم کون الکافر مکلفا بالایمان قبلہ ای قبل الایمان حین الکفر لانہ ای الایمان غیر مقدور لہ ای للکافر فی تلک الحالۃ ای فی حالۃ الکفر لان القدرۃ مع الفعل فلا تکون القدرۃ علی الایمان الا مع الایمان ولا ایمان فی حالۃ الکفر واذا کان الایمان غیر مقدور للکافر لا یکلف بہ اذ کل غیر مقدور لا یکلف بہ ولو جوز تکلیف الکافر بالایمان مع کونہ غیر مقدور لہ فلیجز تکلیفہ بخلق الجواہر والاعراض مما لیس مقدورا لہ اذ لا مانع من التکلیف بہذا الخلق سوی کونہ غیر مقدور وقد

لہ قولہ وھو ای الشرط الخ لکن ان تقول ان الشرط قد یکون مع الفعل کالشرط فی الاختیار لیوجد بہ ان یقول ان العقد والتصور والاشتراک ان یکون بعض الشروط بحیث یوجد القدرۃ مقدم علی الفعل ۱۲ منہ

لہ قولہ لزم الخ لا ینزم من کون القدرۃ التی ہی مع الفعل ان لا یکون قدرۃ قبل الفعل ۱۲ منہ

انتفاء المعصیۃ الذی ہی علی الکافر الذی یجب من عنہ التکلیف فلا یمتنع وجود تکلیف الا وذلک الا انہ مع الشرط ولا شرط للاتصاف بفعل لا بفعل فیکون متصفا بالعجز وذلک کان فی الابتداء ہی لا یبصر ذلک الا تصدیق فی سبیل اللہ تعالیٰ نفیہ ۱۲ منہ

حیدر

فرضنا انه لا يصلح مانعا واجيب عن هذا الدليل من جانب الاشاعرة بان
شرط التكليف عندنا اي عند الاشاعرة ان يكون هو اي
الفعل نفسه متعلقا للقدرة او يكون ضده اي ضد الفعل متعلقا للقدرة
ففي تكليف الكافر بالايمان وان لم يكن الايمان نفسه متعلقا لقدرة الكافر
لكن ضد الايمان الذي هو الكفر متعلق لقدرة الكافر البتة فوجد شرط التكليف
بخلاف خلق الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له اصلاً لا نفسه ولا ضده فلا
يجوز التكليف به كذا في المواقف اقول في رد ما اجاب به صاحب المواقف
بان الايمان من الكافر ليس كخلق الجواهر من العبد اتفاقا
بين الماتريدية والاشاعرة حتى لو جوز تكليف الكافر بالايمان لزم جواز
تكليف العبد بخلق الجواهر بل الكافر عندنا اي الماتريدية كالساكن
اي نظرا الى امكان الايمان منه عندنا كامكان الحركة من الساكن و
عندهم اي عند الاشاعرة كالمقيد نظرا الى عدم امكان الايمان منه
كعدم امكان الحركة من المقيد ولما كان الساكن والمقيد كلاهما قادرين على
الحركة ولكن لم تتحقق الحركة منهما بالفعل لمانع وانكان المانع في الاول عدم
الارادة وفي الثاني القيد والكافر عند الاشاعرة ليس بقادر على الايمان
اصلاً فحاله ليس كحال المقيد اضرب عن ذلك فقال لا اي ليس الكافر
عند الماتريدية كالساكن لان الكافر وانكان قادرا على الايمان عندنا لكن
المانع وهو الكفر غير مرتفع عنه بخلاف الساكن فانه قادر على الحركة والمانع
عن الحركة مرتفع عنه وعند الاشاعرة كالمقيد لان الكافر عندهم غير قادر على الايمان

اصلا بخلاف المقید فانہ قادر علے الحرکۃ لکن القید مانع عن الحرکۃ بل الکافر
عندنا کالمقید فان الکافر عندنا قادر علی الایمان لکن الکفر ورسوخ العقائد
الباطلۃ منعہ عن الایمان کما ان المقید قادر علے الحرکۃ لکن القید منعہ عن
الحرکۃ وعندھم کالزمن لان الکافر عندھم لیس بقادر علے الایمان اصلا
کما ان الزمن لیس بقادر علے الحرکۃ اصلاً والتفرقۃ بین المقید والزمن
بان المقید قادر علے الحرکۃ لکنہ ممنوع عنہا والزمن غیر قادر علیہا ضروریۃ
اے بدیہیۃ وانکارھم تلک التفرقۃ مکابرۃ فلو لم یکن الممنوع کالکافر
قادرا علے ما منع عنہ کالایمان لم یکن فرق بین المقید والزمن فعلم الفرق
بین الکافر والزمن بان الکافر قادر علے الایمان لیس بعاجز عنہ بخلاف
الزمن فانہ عاجز عن الحرکۃ وبالجملۃ الزعم بان الکافر غیر قادر علی الایمان
وشرط التکلیف ان یکون ہو متعلقا للقدرۃ او ضدہ وہہنا وان لم یکن
الایمان متعلقا للقدرۃ لکن ضدہ وہو الکفر متعلق للقدرۃ باطل کیف والدلائل
الدالۃ علے اشتراط القدرۃ کقولہ تعالے لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا انما
تدل علی ان یکون نفس المکلف بہ لا ضدہ مقدوراً والاشاعرۃ الذاہبون
الی کون القدرۃ مع الفعل قالوا فے الاستدلال علے مذہبہم اولا انہا
اے القدرۃ صفۃ متعلقۃ بالمقدور مثل تعلق الضرب بالمضروب ووجود
المتعلق بالکسر بدون وجود المتعلق بالفتح محال فوجود القدرۃ
بدون وجود المقدور محال کما ان وجود الضرب بدون وجود المضروب
محال ہکذا قررہ الامام فے المحصول والمنتخب فے اثناء الاستدلال

على التكليف بما لا يطاق قلنا في رد هذا الدليل بانه منقوض بقدرة
البارى تعالى فانها ثابتة في الازل دون المقدور والا اى وان
لم يكن منقوضا بقدرة البارى ولم تكن قدرة البارى ثابتة في الازل بدون
المقدور بل مع المقدور لزم قدم العالم لان المقدور هو العالم فلا يقال
ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور تعلق الضرب بالمضروب بل الصواب ان
يقال القدرة صفة لها صلاحية التعلق بالمقدور والايجاد له فلا يستدعى
وجود المقدور قال امام الحرمين ومن انصف نفسه علم ان معنى
القدرة هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقالوا في الاستدلال
ثانيا انها اى القدرة عرض وهو اى العرض لا يبقى زمانين
كما هو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى ومتبعيه من محققى الاشاعرة والنظام والكعبى
من قدماء المعتزلة وان قالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض
سوى الازمنة والحركات والاصوات وابو على الجبائى وابنه ابو الهذيل
ببقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات فلو
تقدمت القدرة على الفعل المقدور لعدمت عند حدوث الفعل
المقدور لان زمان حدوث الفعل غير زمان ما قبل الفعل فلو وجدت عند حدوث
الفعل لبقيت زمانين فاذا عدمت القدرة عند حدوث الفعل المقدور فلم تتعلق
القدرة بالفعل المقدور وهو مستحيل هكذا قرره امام الحرمين في البرهان والشامل
قلنا في رد هذا الدليل بانا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين اذ لم تقم عليه دليل
نعتمد عليه ولو سلم عدم البقاء اى عدم بقاء العرض زمانين لكن الذى

يقول به لايقول بزواله لا الى بدل بل بخلقه امثاله فالشرط للتعلق بالفعل المقدور او للتكليف الطبيعة الكلية التي تبقى بتوارد الامثال وهى لا تنعدم بتقدمها لبقائها بالامثال المتواردة وقالوا فى الاستدلال ثالثا لا يمكن الفعل قبله اى قبل نفسه والا يلزم تقدم الشئ على نفسه فلا يكون الفعل مقدورا قبله فاذن ليست القدرة قبل الفعل وهو اى هذا الدليل فاسد كما ترى لانه منقوض بقدرة البارى تعالى وايضا وصف القبلية على نفسه ممتنعة بالذات واما ثبوت امكان وجود الفعل فى زمان قبل زمان وجوده فغير مستحيل بل ضرورى والا يلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع والانقلاب ممتنع كذا فى شرح استاذ الاستاذ وغيره من الشروح

فرع للمسئلة القدرة الواحدة للعبد تتعلق عندنا وعند اكثر المعتزلة بالامور المتضادة كالحركة والسكون والقيام والقعود بل بجميع مقدورات العبد متضادة كانت او غير متضادة خلافا لهم اى للاشعرى واكثر اصحابه فان القدرة عندهم لا تتعلق بالامور المتضادة مطلقا لا معًا بان تكون نسبة القدرة الى الضدين سواء ولا بدلا بان تتعلق اولا بضد ثم بضد آخر بناء على ان القدرة عندهم مع الفعل وملازمة له لا قبل الفعل ولا تخلف بينهما فلو تعلقت بالضدين معًا لزم اجتماع الضدين لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما ولو تعلقت بالضدين بدلا لزم تقدم القدرة المتعلقة بالضد الموجود اولا على المقدور الذى تعلقت به آخرا بل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معًا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا

له قوله مطلقا ومعنى المعية بان يكون نسبتها الى الضدين سواء ولا بدلا بان يتعلق اولا بضد ثم بضد آخر اى بضد القدرة المتعلقة به اولا على المقدور الذى تعلقت به آخرا

تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجده عند صدور
احد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر بخلاف الماتريدية واكثر المعتزلة
فان القدرة عندهم لما كانت ليست مع الفعل لم يلزم عليهم محذور من تعلقها
بجميع مقدورات العبد متضادة كانت او غير متضادة وقول ابي هاشم من المعتزلة
متردد ترددا فاحشا قال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها كالاعتقادات
والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها
من الاعتمادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل واحدة من قدرة
القلب وقدرة الجوارح يتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الأخرى
وقال تارة ثالثة كل واحدة من قدرة القلب وقدرة الجوارح يتعلق بمتعلقاتها
التي هي افعال القلوب والجوارح جميعا غير ان كلا منهما لا يوثر في متعلقات
الاخرى لعدم الآلة اي يمتنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب
لعدم الآلات المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس وقال مرة
رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما معًا دون القدرة العضوية فانها تتعلق
بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندي من المعتزلة
وكثير من الاشاعرة تتعلق القدرة الحادثة بالضدين بدلا لا معًا واجمعت المعتزلة
على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات من جنس واحد من المقدورات على
تعاقب الازمنة والاوقات مع اتفاقهم باسرهم على انه لا يقع بتلك القدرة
الواحدة مثلان في محل واحد في وقت واحد ووفق الامام الرازي في المباحث
المشرقية بين مذهبي الاشعري والمعتزلة وجمع بينهما بان الشيخ الاشعري اراد بالقدرة

القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق
بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل
وتعلقها بالامور المتضادة وقد يقال هذا الذي ذكره الامام الرازي للتوفيق بين
المذهبين لا يوافق مذهب الشيخ الاشعري فان القدرة الحادثة عنده غير مؤثرة
فكيف يصح ان يحمل مذهبه على انه اراد بالقوة القوة المستجمعة لشرائط التاثير الا ان
يقال المراد بشرائط التاثير الشرائط التي جرت العادة بوجود الفعل المقدور
عندها **مسئلة** قسم الحنفية القدرة المشروطة في التكليف
الى ممكنة بصيغة اسم الفاعل من التمكين مفسرة بسلامة الآلات
وصحة الاسباب وهو اي تفسير الممكنة بالسلامة والصحة تفسير[له]
باللازم لان القدرة الممكنة ادنى ما يتمكن به المامور من اداء المامور به
بدنيا كان او ماليا من غير حرج غالبا ويلزمه سلامة الآلات وصحة الاسباب
وانما قيدنا بقولنا من غير حرج غالبا تبعا لصدر الشريعة في التوضيح لانهم
جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه قد يتمكن من اداء
الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا
بحرج عظيم في الغالب المصنف في الحاشية انه لا حاجة اليه لجواز ان يحمل
التمكن على العادي في جنس المكلفين وقدرة البعض على المشي كعدم تضرر
بعض بالصوم في السفر والى ميسرة بصيغة اسم فاعل من التيسير
فاضلة اي زائدة عليها اي الممكنة لزيادة صحة اسباب اليسر فيها
على الصحة والسلامة اللتان هما في الممكنة فضلا منه تعالى على العباد

[له] قوله وهو تفسير باللازم لانها ادنى ما يتمكن به المامور من اداء المامور به بدنيا كان او ماليا ولا شك ان سلامة الآلات وصحة الاسباب لازمة لها ولذا ليس بوجودها فاقيمت مقامها في تعلق الاحكام

قوله لانهم جعلوا الزاد والراحلة [illegible] مع انه يمكن الحج بدونهما [illegible] زاد صدر الشريعة من غير حرج غالبا ولكن ان يحمل التمكن على العادي في جنس المكلفين وقدرة البعض على المشي كعدم تضرر البعض بالصوم في السفر [illegible]

بالیسر لحصول السہولۃ فی الاداء باشتراطہا ولہذا شرطت فی اکثر الواجبات
المالیۃ لاالبدنیۃ لان اداءہا اشق علی النفس من البدنیۃ اذ المال محبوب
النفس فی حق العامۃ ومفارقۃ المحبوب بالاختیار امر شاق والاولی
ای القدرۃ الممکنۃ انکان الفعل بہا ای بہذہ القدرۃ مع العزم ای مع
ارادۃ الفعل غالبا علی الظن کوقت الصلوٰۃ قبل التضییق فالواجب علی
القادر الاداء للفعل الواجب المشروط بہذہ القدرۃ عینا ای عین ذلک
الفعل لاخلفہ فان فات الاداء بلاتقصیر بان نام عن الصلوٰۃ مثلا او
نسیہا حتی انقضی وقت اداءہا لم یاثم ووجب القضاء انکان لہ ای لہذا
الواجب خلف والا ای وان لم یکن لہ خلف کصلوٰۃ العیدین مثلا فلاقضاء
ولااثم وان قصر بتفویت الواجب بان جاء وقت الصلوٰۃ مثلا ولم
یؤدہا عمدا من غیر نوم ولانسیان مع التذکر اثم ہذا القادر مطلقا سواء کان
لہذا الواجب خلف اولا ویجب القضاء مع الاثم انکان لہ خلف وان لم یکن
الفعل بہا مع العزم غالبا علی الظن وجب الاداء للفعل لالعینہ بل لیبتنی
القضاء ای لیظہر الوجوب فی القضاء فانہ فرع وجوب الاداء عند
المحققین کذا فی التقریر کالاہلیۃ فی الجزء الاخیر من الوقت بحیث لا
یسع اداء الواجب کاسلام الکافر وطہارۃ الحائض وبلوغ الصغیر فی الجزء
الاخیر من وقت الصلوٰۃ بحیث لایسع اداءہا فالصلوٰۃ واجبۃ علیہم لالاداءہا
بل لقضاءہا وہذا مذہب جمہور الحنفیۃ خلافا لزفر فانہ یقول ان قضاء
الصلوٰۃ لیست بواجبۃ علیہم فلاوجوب للاداء علیہم عندہ لاعتبارہ

ای لاعتبار زفر فی وجوب القضاء الاہلیۃ قدر ما یحتمل الاداء اسے فی مقدار الوقت الذی یحتمل الاداء فعند فوت الاداء فیہ یجب القضاء عندہ و فی التحریر لابن الہمام استدلالاً علی مذہب جمہور الحنفیۃ و رداً علی زفر لانہ لا قطع بالاخیر لامکان الامتداد للوقت بایقاف اللہ تعالیٰ الشمس یعنی لاقطع بان ذلک الجزء الذی تثبت فیہ الاہلیۃ آخر الاجزاء بل کل جزء یتوہم معہ انہ لیس آخرا فای جزء کان منہ سلامۃ آلات الفعل یجب عندہ التکلیف ا ھ قال رد المائی التحریر یلزم مما فی التحریر ان لا یقطع بالتضییق ای بکون الوقت مضیقا لقیام احتمال الامتداد والحال انہ قد یقطع التضییق بوصول الشمس الی قریب من الافق بالضرورۃ کما ہو ظاہر علی الکل فعدم استطاعۃ بالتضییق باطل والا یلزم اجتماع النقیضین وبطلان اللازم یستلزم بطلان الملزوم ہذا ولا یخفی علیک انہ لو التزم ان لا قطع بالتضییق وتمنع الضرورۃ نحاسی ایطل علی خلافہ بل الظاہر ان الحرکۃ الفلکیۃ ان کانت علی مایراہ الفلاسفۃ فالقطع بالاخیر والتضییق ثابت البتۃ لانہ لا یمکن قیام الشمس عن الامتداد فی الاوقات علی ما ثبت عندہم بالدلائل المذکورۃ فی الہیئۃ والا فلم یظہر ما یدل علی ان الحرکات الفلکیۃ دائما علی نسق واحد لا بالعقل ولا بالشرع بل العقل یجوز السکون وبطوء الحرکۃ فی کل لمحۃ وایضا اقول فی الرد الامتداد اما بازدیاد الاجزاء فیتسع الوقت حینئذ ولا نزاع فیہ ای فی اتساع الوقت بل النزاع فی التضییق اذ الکلام فی الجزء الاخیر علی تقدیر الازدیاد لم یبق الاخیر اخیرا او الامتداد او بالمد والبسط فی الجزء الاخیر

لا بازدیاد جزء آخر علیہ فیلزم بطلان القول بالجزء الذی لا یتجزے
لانہ قد امتد وانقسم وہم یصرحون بتالف الوقت من الاجزاء التی لا تتجزے
ویرد علیہ انا نختار ان الامتداد بالازدیاد واما قولہ لا نزاع فیہ ان اراد بہ انہ
لا نزاع فی الاتساع الوقوعی فنسلم لکن لا یلزم من امکان الامتداد بالازدیاد
الا امکان الاتساع لا وقوع الاتساع وان اراد انہ لا نزاع فی الاتساع
الامکانی فممنوع فان الکلام فی الجزء الاخیر المظنون لا المجزوم وعدم
بقاء الاخیر اخیرا بعد الازدیاد لا یضر لکونہ اخیرا باعتبار الظن قبل الازدیاد ایضا
اقول فی الرد المناط للتکلیف ہو الاخیر الواقعی من الوقت لا الاخیر
العلمی الذی یقطع انہ اخیر وان لم یوجد فی الواقع ویرد علیہ انا لا نسلم
ان المناط ہو الاخیر الواقعی لا العلمی کیف والتکلیف عندنا قبل الوقوع وعند
الوقوع لا وجود للتکلیف وفیہ ما فیہ من ان قبلیۃ التکلیف عن وقوع الفعل
لا عن الوقت المتسع للفعل فالاولی[له] ان یقال فی توجیہ کلام جمہور
الحنفیۃ لا قطع بانقضاء الاخیر من الوقت لامکان البقاء للاخیر
فیتسع الواجب فیہ ولما کان یرد ان البقاء لا ینفع لان الظاہر یحکم بان الفعل
الممتد کیف یسعہ الجزء الاخیر اذ انطباق الکبیر کالصلوۃ علی الصغیر کالجزء
الاخیر من الوقت باطل فدفعہ بقولہ وبطلان انطباق الکبیر علی مثل
ہذا الصغیر[م] مما یمنع مستندا بان مراتب الصغر غیر واقفۃ عند حد
وہذا البیان کلہ جدال لا تحقیق فانہ لا یلزم من البیانین الامکان العادی
الذی بالنظر الی قدرۃ المکلف وہو الشرط فی التکلیف سمعا والحق فی

[له] قولہ فالاولی ان یقال ولو قیل ان لزوم التجوز الاحسن بان یعبر بقضاء الفعل بالتضییق نعم یقطع الوجوب الاخیر لا یقطع بقضائہ ولذلک کان ذلک یقطع عندنا

[م] [illegible]

تقریر الکلام لتوجیہ قول جمہور الحنفیۃ القول بترتب القضاء اما علی نفس الوجوب لا علی وجوب الاداء. کما فی النائم الی مضی وقت الصلوۃ وحاصلہ علی ما ذکرہ نظام الملۃ والدین فی الشرح ان القضاء مبناہ اصل الوجوب وھو لا یقتضی القدرۃ کما فی النائم والمغمی علیہ فالجزء الاخیر فیہ تجب الصلوۃ باصل الوجوب واذا لم تحصل انتقل الحکم الی القضاء او علی وجوب جزء من الاداء کما فی النفل اذا فسد لان النفل بعد الافساد انما وجب قضاءہ صیانۃ لما وجب علیہ بعد الشروع وھو الجزء المؤدی وکذا فی الجزء الاخیر من الوقت وان لم یجب فیہ اداء الفعل بتمامہ لعدم سعۃ لکن یجب فیہ جزء من الواجب واذا لم یات بجزء من الواجب فیجب علیہ القضاء اداء لحق ما وجب الا ان الوجوب فی النفل بالشروع وھھنا قبلہ فتدبر لعلہ اشارۃ الی انہ لا دلیل علی وجوب جزء من الواجب لان الشرع انما امرنا بالکل **واما القدرۃ الثانیۃ** وھی القدرۃ المیسرۃ التی توجب یسر الاداء علی العبد ما ثبت الامکان بالقدرۃ الممکنۃ فیتقید بھا ای بھذہ القدرۃ الوجوب ویشترط بقاء ھذہ القدرۃ لبقاء الواجب فما دامت القدرۃ باقیۃ یبقی الوجوب واذا فاتت ھذہ القدرۃ سقط الواجب عن الذمۃ ولم یبق واجبا بخلاف الممکنۃ اذ لفواتھا لا یسقط الواجب عن الذمۃ فان فعل سقط الاثم وان لم یعد اصلا یبقی الذمۃ مشغولۃ ویواخذ فی الآخر ولذا حکموا ببقاء الحج مع فوات الزاد والراحلۃ فانھا قدرۃ ممکنۃ وکذا لا تسقط صدقۃ الفطر لفوات المال فان النصاب فیھا قدرۃ ممکنۃ اذ لا

اعتنا، الامن الغنى كذا فى شرح المستاذ الاستاذ وذكر التفتازانى فى التلويح ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطًا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطًا محضًا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاء ها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود فى النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثر فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا شرط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضى ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر انتهى كالزكوة فانها واجبة بالقدرة الميسرة فانه اى المال المؤدى فى الزكوة شيء قليل من كثير لانه ربع العشر وخمسة دراهم من مائتين مرة بعد الحول ولهذا اى لكون وجوب الزكوة بالقدرة الميسرة سقط وجوب الزكوة بالهلاك اى هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن يعنى بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعى واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففى صورة الاستهلاك بان ينفق المال فى حاجته او يلقيه فى البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغى ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما

قوله ولهذا سقط [illegible] او هلاكا فالاستهلاك فى [illegible] على الاستهلاك [illegible] القول [illegible]

قوله تعلق بالفعل فيجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا عن التعدى ونظرا للفقراء ١٢ منه عبد الله [illegible]

كان نظر المكلف وقد خرج بالتعدي عن تحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدي وردا لما قصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير **وانتفى** وجوب الزكوة بالدين يعني اذا كان صاحب المال مديونا لم تجب عليه الزكوة اذ المال حينئذ مشغول بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزم الحرج **مسئلة** لا تشترط القدرة الممكنة للقضاء اي لوجوب القضاء بل لوجوب الاداء فقط عندنا اي عند الحنفية فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه الحج لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا لان الاشتراط اي اشتراط القدرة للوجوب انما هو لانجاه التكليف لا غير وقد تحقق انجاه التكليف لايجاب الاداء حين وجود القدرة ووجوب القضاء والتكليف به ليس وجوبا متجددا وابتداء تكليف بل هو بقاء ذلك الوجوب الذي كان للاداء وبقاء للتكليف الاول لاتحاد السبب اي سبب وجوب القضاء والاداء على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد فاذا لم يتكرر الوجوب للقضاء اذ وجوبه بقاء وجوب الاداء لا وجوب آخر غيره لا يجب تكرر القدرة التي هي شرط الوجوب لعدم تكرر المشروط واذا لم تكن القدرة الممكنة شرطا لوجوب القضاء يجب في النفس الآخر من العمر قضاء جميع المتروكات من الواجبات كالصلوة والصوم مع عدم القدرة وايضا لو لم يجب القضاء الا بقدرة متجددة غير قدرة الاداء لم يأثم المكلف بالترك اي بترك القضاء بلا عذر مجوز للترك فمن

فات عنه الصلوة مثلا فترک قضاءها الى آخر وقت الحيوة بلا عذر بناء على ان القضاء موسع ينبغی ان لا یاثم لان الوقت الآخر وقت ضيق لا يسع الفعل فيه فقد فاتت القدرة فالقضاء غير واجب وترک غير الواجب لا يفضی الى الاثم وقد اجمعوا على التاثيم ای تاثيم التارک للقضاء بعد ما فات عنه الاداء ولا يخفى عليک ان القدرة الممكنة للقضاء عند الشارطين ليست بشرط للقضاء فی جميع اوقات القضاء بل فی بعض اوقاته وقد تحققت فی صورة الترک بلا عذر فالتاثيم لتحقق قدرة متجددة ثم کان يرد على عدم اشتراط القدرة للقضاء انه يفضی الى تكليف ما ليس فی وسع العبد وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اجاب بقوله فيحصل لا يكلف الا انه بالاداء وقد خصصه بالاداء نصوص قضاء الصوم كقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقضاء الصلوة كقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان تلک النصوص شاملة للقادر وغيره اقول فی رد هذا الدليل اذا وجب الواجب كالصلوة فی الجزء الاخير من الوقت بان صار اهلا فيه فالاداء غير مقدور له وعدمت القدرة فی القضاء بان مات قبل القضاء فالتاثيم لازم على مذهب الحنفية وهو مشكل لعدم تقصير المكلف فی الاداء لانه غير مقدور له والتاثيم بترک الواجب انما يتفرع على التقصير ولكون تاخير القضاء جائزا لان القضاء موسع ولا تاثيم بالجائز ويقال فی توجيه الاثم ان مدار الاثم على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما فهم المعترض ففی

قوله نصوص قضاء الصوم قوله فعدة من ايام اخر قوله تعالى فعدة من ايام اخر قوله قضاء الصلوة قوله من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها قوله وان التاثيم مشكل لعدم التقصير من المكلف فی الاداء لانه غير مقدور له وكان تاخير القضاء جائزا لانه موسع ولا تاثيم بالجائز وعلى هذا فالحق الانفصال الوجوب عن وجوب الاداء فتامل ۱۲ منه

الصورة المذكورة وان لم يتحقق وجوب الاداء لكن نفس الوجوب متحقق وهو
قد ينفك عن وجوب الاداء والقدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب
ولما كان نفس الوجوب متحققا ومقتضاه طلب الفعل فى وقت ما ولم يتحقق الفعل
اثم والمصنف اشار اليه فى الحاشية بقوله وعلى هذا فالحق انفصال الوجوب
عن وجوب الاداء فتامل انتهى ولقائل ان يمنع ان مدار الاثم نفس الوجوب
بدون وجوب الاداء والله اعلم بالصواب

الباب الرابع

فى المحكوم عليه وهو المكلف اى الذى تعلق الخطاب بفعله لانه حكم عليه
بوجوب الفعل وانما اتى بالتفسير لئلا يتوهم من اول الامر ان المحكوم عليه واقع
على ما يتعارفه المنطقيون وهو ههنا الفعل فان المحكوم عليه بالوجوب ونحوه ذلك
كذا فى شرح نظام الملة والدين **مسئلة فهم المكلف** الخطاب
شرط التكليف فلا يجوز تكليف الغافل كالساهى والنائم والمجنون والسكران
وغيرهم عندنا اى عند الحنفية وكذلك عند المحققين من الشافعية والمالكية
وبه قال كل من منع التكليف بالمحال كما نص عليه القاضى عضد فى شرح
المختصر والمراد بفهم المكلف تصوره بان يتصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال
لا التصديق بالخطاب بان يصدق بانه مكلف والا لزم الدور ولزم ان لم
يكن الكفار مكلفين كذا ذكر التفتازانى فى شرح الشرح والابهرى فى حاشية
شرح المختصر اما لزوم الدور فلان العلم بكونه مكلفا انما يصح ويصدق اذا كان
مكلفا والفرض ان كونه مكلفا يتوقف على العلم بانه مكلف فيتوقف كل من

له فهم المكلف اى بتصور المكلف قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا ان يعلم بانه مكلف والا لزم الدور وعدم تكليف الكفار ۱۲ منه رحمه الله تعالى

باب الرابع فى المحكوم عليه

العلم والمعلوم علی الآخر فی التحقق کذا ذکر الفاضل میرزا جان فی حاشیة شرح المختصر واما لزوم عدم تکلیف الکفار فلان الکفار لا یصدقون بالخطاب کذا ذکر العلوی فی حاشیة شرح الشرح وقیل اشتراط الفہم للتکلیف منقوض بالتکلیف بمعرفة اللہ وتقریر النقض علی ما ذکرہ الامام ان التکلیف بہا حاصل بدون العلم بالامر وذلک لان الامر لمعرفة اللہ تعالے وارد فلا جائز ان یکون مرادا بعد حصولہا لامتناع تحصیل الحاصل فیکون واردا قبلہ وحینئذٍ فیستحیل الاطلاع علی ہذا الامر لان معرفة اللہ تعالے بدون معرفة اللہ تعالے مستحیل فقد کلف بشئ وہو غافل عنہ واجیب عن ہذا النقض فی حاصل تاج الدین الارموی والمنہاج للبیضاوی بان وجوب معرفة اللہ مستثنی من ہذا الاشتراط لقیام الدلیل علیہ والمدعی فہم المکلف الخطاب شرط التکلیف الا فی اول الواجبات وہو معرفة اللہ تعالے وذکر التفتازانی فی شرح الشرح فعلی ہذا ای علی ارادة تصور الخطاب قدر ما یتوقف علیہ الامتثال من فہم الخطاب لا التصدیق بہ لا حاجة الی استثناء التکلیف بالمعرفة لان تصور الخطاب یمکن حصولہ بدون حصول معرفة اللہ تعالے واجاب عنہ ابن التلمسانی ثم القرافی بان الامر بالمعرفة التفصیلیة یرد بعد المعرفة الاجمالیة ووافقنا فی الاشتراط بعض المجوزین لتکلیف المحال ایضا لان تکلیف المحال قد یکون للابتلاء وہو معدوم ہہنا نص علیہ ابن الحاجب فی المختصر والقاضی عضد فی شرحہ وفی البدیع وافقنا اکثر المجوزین والمفہوم من کلام الامام فی المحصول والبیضاوی فی المنہاج ان القائلین بجواز التکلیف بالمحال جوزوا تکلیف الغافل لکن الاسنوی فی

شرح المنهاج تعقبهما بانه ليس كذلك بل اذا قلنا بجواز ذلك فلا شرعي ههنا
قولان نقله ابن التلمسانى وغيره والدليل لنا ان التكليف بالفعل طلب
الوقوع اى وقوع الفعل منه اى من المكلف امتثالا اى لاجل
وقوع الامتثال كما يراه مانع التكليف بالمحال او طلب الوقوع منه ابتلاء
اى لاجل الابتلاء بالعزم على الطاعة واعتقاد القلب بحقيته كما يراه قائل التكليف
بالمحال و هو اى طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء ممن لا شعور له به اى
بالطلب محال لانه اى طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء فرع العلم اى
علم ذلك المطلوب لان طلب شئ من شخص و هو لا يعلمه باطل ضرورة وطلب المحال
محال على ما مر في المسئلة الاولى من الباب الثالث فتكليف ما لا فهم
له يكون محالا وذكر الاستاذ في الشرح وهذا لا ينتهض من قائلي التكليف
بالمحال لانه لا يسلم على رأيهم ان طلب المحال محال فلا يمكن ان يستدلوا بهذا
فالاولى ان يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم وهذا منتف ممن لا
شعور له فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة فتامل و في قوله فتامل
لعله اشارة الى منع حصر الفائدة عندهم فيه كما يشعر به كلام الفاضل ميرزاجان
في حاشية شرح المختصر قيل في حاشية شرح المختصر لمير زاجان اللازم
من الدليل المذكور ان التكليف اى تكليف من لا يفهم بشرط عدم الفهم
اى عدم فهمه محال لا في زمان عدمه اى عدم الفهم اذ الفهم في
في زمان عدم الفهم ممكن لا محال فلا يكون تكليف من لا يفهم في زمان
عدم فهمه تكليفًا بالمحال والمدعى استحالة تكليف من لا يفهم في زمان

عدم الفهم **اقول** في جواب ما قيل بانه لما ثبت ان العلم بالخطاب في الامر
وكذا بالفعل المامور به من ضروريات حقيقة التكليف ضرورة
تصور الامتثال والابتلاء فوجوده اي وجود التكليف بدونه اي بدون
العلم محال لانه وجود المشروط بدون الشرط وهو محال فالمحال محال في جميع
الاوقات فالتكليف بدون الفهم محال في وقت عدم الفهم وان كان
الفهم ممكناً في وقت عدمه لان استحالة التكليف لم يتوقف على استحالة
الفهم بل على فقدانه واستدل في مختصر ابن الحاجب وتحرير ابن الهمام
وغيرهما بدليل مزيف على ان الفهم شرط التكليف بانه لو صح تكليف
من لا يفهم لصح تكليف البهائم من الخيل والبغال والحمير وغيرها
اذ لا مانع عن التكليف يقدر ويتخيل اي يتصور في البهائم الا عدم
الفهم وهو اي عدم الفهم لا يمنع عن التكليف عند من لا يشترط الفهم
للتكليف قيل في شرح الشرح ان هذا اي عدم كون مانع يقدر في البهيمة
غير عدم الفهم معلوم بالضرورة فلا يرد المنع بانه لا يجوز ان يكون بانتفاء شرط
آخر وقيل في حاشية ميرزاجان لتزييف هذا الاستدلال يمكن ان يقال
هذا ممنوع بل لعل المانع عن التكليف عدم اصل الفهم او عدم استعداد الفهم
لا فهم المكلف به ولا نزاع في اشتراطه اي في اشتراط اصل الفهم واستعداده
ولا يوجد اصل الفهم واستعداده في البهائم بخلاف ذوي العقول فقياس
البهائم على ذوي العقول قياس مع الفارق **اقول** لا يصح انه لا نزاع في
اشتراطه بل فيه اي في اشتراطه نزاع ايضا فان المنازعين في اشتراط

الفہم للتکلیف ھم المجوزون للتکلیف بالمحال لاغیرہم وتکلیف من لااستعداد
له لیس بابعد من التکلیف بالمحال فہم لایمنعون عن تجویز تکلیف من لااستعداد له
قال استاذ الاستاذ فی الشرح ہذا غیر واف فان ہذا القدر لایکفی فی ثبوت
النزاع بل لابد من النقل فان ظفر فلا دخل لکونہم مجیزین والا فلا وجه له بل
الحق فی تزییف ہذا الاستدلال علی رایہم ای علی رای المجوزین للتکلیف
بالمحال منع بطلان التالی یعنی قوله یصح تکلیف البہائم بانا لانسلم عدم
صحة تکلیف البہائم فان تکلیف البہیمة بشئ لیس ابعد من تکلیف
الانسان بالجمع بین النقیضین واذ جوزوا ہذا فلا بعد عنہم ان یجوزوا ذلک
قال استاذ الاستاذ فی الشرح واما علی ماہو الحق فی الواقع فلا مساغ
للمنع فان بطلان التالی ضروری ومجمع علیه علی مانقلوا انه لانزاع فیه قال
التقی السبکی فی شرح المنہاج الحق الذی یرتضیه مذہبنا ان من لایفہم ان کان
لاقابلیة له کالبہائم فامتناع تکلیفه مجمع علیه علی ان عدم استعداده ای
استعداد الفہم فی البہیمة مع تماثل الجواہر کلہا انسانا کانت او بہیمة
لان کلہا مؤلفة من جواہر فردة لاغیر والروح ایضا جسم مؤلف منہا عند اکثرہم
لعدم ثبوت المجردات محل تامل لانه لاقصور من جہة القابل کما عرفت وحکم
الافراد المتماثلة واحد بمعنی ان کل مایصح علی واحد یصح علی الآخر فلما تحقق
الاستعداد فی الانسان تحقق فی البہیمة وایضا مع ان کل شئ بخلق الله
تعالی اختیارا لاایجابا محل تامل فان الله تعالی قادر علی کل
ممکن وہو علی کل شئ قدیر فہو قادر علی ان یجعل البہیمة فاہمة ففی البہیمة

استعداد الفهم فتأمل اشارة الى انه يمكن ان يقال المنفي هو الاستعداد العادي لا الاستعداد الغير العادي فيجوز ان يكون المانع عن التكليف في البهيمة عدم استعداد الفهم على سبيل العادة لا عقلاً والذاهبون الى عدم اشتراط الفهم في التكليف قالوا في الاستدلال على مذهبهم اولاً لو كان فهم المكلف الخطاب شرطاً لصحة التكليف لم يقع تكليف من لا يفهم و قد وقع تكليف من لا يفهم لانه كلف السكران حيث اعتبر طلاقه فلو طلق امرأته في حالة السكر لطلقت وقتله فلو قتل نفساً في حالة السكر وجب عليه القصاص او الدية واتلافه فلو اتلف مال الغير وجب عليه الضمان كما نص عليه الآمدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وابن الهمام في التحرير وايلاءه فلو قال لامرأته والله لا اقربك اربعة اشهر في حالة السكر كان مولياً مع ان السكران فرد من افراد من لا يفهم قلنا في جواب هذا الاستدلال ان اعتبار طلاقه وقتله واتلافه وايلائه ليس من قبيل التكليف بل هو اي هذا الاعتبار من قبيل ربط الاحكام والمسببات باسبابها يعني اذا وجد السبب وجد المسبب كاعتبار قتل الطفل واتلافه فانه سبب لوجوب الدية والضمان من ماله على وليه وهو غير مكلف به قطعاً بل كالصوم اي كربط وجوب الصوم بشهود الشهر وان لم يكن مكلفاً بالاداء كالحائض فاذا صدر الطلاق او غيره من التصرفات عن السكران وقع ولزم ذلك شرعاً وضعاً لزوم الصوم لشهود الشهر من غير ان يكون مكلفاً به في حالة السكر اقول في رد هذا الجواب بان هذا الجواب يشكل بصحة اسلامه اي اسلام السكران وقد كان الاسلام

له قوله فتأمل اشارة الى انه يمكن ان يقال المنفي هو الاستعداد العادي ١٢ منه رحمه الله

عه قوله ربط الاحكام والمسببات باسبابها فان الطلاق مثلاً سبب لخروج المرأة عن نكاح الزوج بعد الطلاق بل لزم ذلك شرعاً وضعاً لزوم الصوم بشهود الشهر ١٢ منه رحمه الله تعالى

واجبا علیه واسلامه اداء للواجب والاداء فرع التکلیف ویشکل ایضا بان
الشافعی نص فی الام علی ان السکران مخاطب مکلف کذا نقله عنه الرویانی
فی البحر فی کتاب الصلوة والحق فی الجواب ان السکران من محرم کالخمر
اعلم ان السکر حرام اجماعا الا ان الطریق المفضی الیه قد یکون مباحا کسکر المضطر الی
شرب الخمر والسکر الحاصل من الادویة والاغذیة المتخذة من غیر العنب وقد یکون
محظورا وحراما کالسکر الحاصل من الخمر التی یحرم قلیلها وکثیرها او من المثلث وهو
عصیر العنب اذا طبخ حتی ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء او ترک حتی اشتد فالقسم
الاول من السکر کالاغماء یمنع صحة جمیع التصرفات حتی الطلاق والعتاق والقسم
الثانی من السکر بخلافه کما ذکره صدر الشریعة فی التنقیح والتفتازانی فی التلویح
مکلف زجرا له عن شرب السکر کما نص علیه التفتازانی فی التلویح
وذکر التقی السبکی فی شرح المنهاج ان العاصی بسکره فیکلف تغلیظا علیه
وقد نص الشافعی علی هذا فیصح عباراته ای عبارات السکران وما یتکلم به
من الطلاق لزوجته والعتاق لعبده او امته وغیرهما من البیع والاقرار
وتزویج الصغائر والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء
شرب مکرها او طائعا فلزمه الاحکام المترتبة علی هذه العبارات کفرقة الزوجة
فی الطلاق وحریة العبد والامة فی العتاق الا الردة فانها لا تصح فلو تکلم بکلمة
الکفر لا یرتد استحسانا لعدم القصد للسکران لان الاعتقاد لا یرتفع الا بالقصد
الی تبدله او بما یدل علیه ظاهرا وهو التکلم فی حالة یعتبر فیها القصد وهی حالة
الصحو فکانه ای الردة من السکران لزوم للردة لا التزام لها ولزوم الکفر

له قوله مکلف زجرا له قال ابن السبکی الحق الذی [illegible] تفصیله ان من لا یفهم الخطاب [illegible] کالبهائم [illegible] تکلیفه [illegible] التکلیف او الخطاب [illegible] نعم قد یکلف صاحبها فی [illegible] علی نقص فی العقل [illegible] فاما ان یکون [illegible] کالطفل والنائم [illegible] فلا تکلیف الا [illegible] تکلیف [illegible]

ع قوله لزوم للردة لا التزام [illegible] اشارة الی ان اللزوم [illegible] الردة [illegible] تعالی

لیس بکفر بل التزامه فلزوم الردة لیس بردة بل التزامه ترجیحا لجانب الاسلام
وقال الفاضل میرزاجان فی حاشیة شرح المختصر ویمکن ان یجاب ایضا
بانه تکلیف لمن لیس له السکر بانه حرّم علیک السکر فان شربت فیعتبر طلاقک
وقتلک واتلافک فان اردت ان تامن من هذه فایاک والاسکار فتامل
انتهى والذاهبون الى عدم اشتراط الفهم فی التکلیف قالوا فی الاستدلال
علی نهیهم ثانیا مطابقا لما ذکره ابن الحاجب فی شرح المختصر وصدر الشریعة فی
التنقیح وابن الهمام فی التحریر وغیرهم فی غیرها قال الله تعالى لا تقربوا
الصلوة الآیة یعنی وانتم سکارى حتى تعلموا ما تقولون فکلفوا حال السکر
بالترک للصلوة وهو تکلیف من لا یفهم التکلیف اقول فی الجواب عن هذا
الاستدلال ان هذا القول من الله تعالى لا دلیل فیه علی التکلیف حال عدم
الفهم للخطاب بل فیه ای فی هذا القول دلیل علی ان السکر لا ینافی فهم
الخطاب فی الجملة لان المخاطبین بهذا القول الذین هم کانوا مباشرین بالصلوة
حالة السکر ومباشرتهم بالصلوة فی هذه الحالة تدل علی انهم یفهمون الخطاب
فی الجملة غایة الامر ان فهمهم لیس کفهم غیرهم کما یقتضیه ای الفهم فی الجملة
حده ای حد السکر فی حرمة الصلوة باختلاط الکلام والهذیان لا بالهذیان
الصرف فانه یدل علی انه یبقی فی السکر الفهم فی الجملة واعتبار ابی حنیفة عدم
التمییز ای زوال العقل بحیث لا یمیز بین الاشیاء ولا یعرف الارض من
السماء فی الحد ای فی حد السکر الموجب للحد ای العقوبة المرتبة علی الشرب
احتیاط اذ لو میز ففی السکر نقصان وفی النقصان شبهة العدم

قوله بل فیه دلیل ای لا دلیل علی التکلیف حال عدم الفهم للخطاب بل فیه دلیل الخ منه مد ظله العالی

فیندرء به الحد لان مبناه ای مبنی الحد علی الدرء ای الدفع حتی الامکان
اما فی وجوب الحد من الاحکام فالمعتبر ایضا عنده اختلاط الکلام حتے لا یرتد بکلمۃ
الکفر ولا یلزمه الحد بالاقرار بما یوجب الحد ولما کان یرد انه اذا کان فی الآیۃ دلیل
علی ان السکر لا ینافی الفهم فما معنے قوله تعالے حتے تعلموا ما تقولون فی آخر
هذه الآیۃ فانه یدل علی ان السکاری الذین خوطبوا بترک الصلوۃ حالۃ السکر
غیر عالمین بما یقولونه اجاب بقوله ومعنے حتی تعلموا ما تقولون حتی تیقنوا
ما تقولون لا حتے تفهموا ما تقولون حتے یقال انه یدل علی ان السکارے
الذین خوطبوا بترک الصلوۃ حالۃ السکر غیر فاهمین ما یقولون به لان العلم والفهم
مترادفان فینافی السکر الفهم واذا کان معنی العلم الیقین فلا ینافی السکر مطلق العلم
الذی هو مرادف للفهم بل ینافی العلم الیقینی هذا الذی ذکرنا تاویل فان العلم
فی اللغۃ الیقین الواقعی ولا مضائقۃ فیه لا تفسیر فانه بالرائے حرام والقوم
کابن الحاجب وابن الهمام وغیرهما مجیبین عن هذا الاستدلال التزموا التاویل
فی قوله تعالے لا تقربوا الصلوۃ وانتم سکاری بانه ای بان قوله تعالے لا تقربوا
الآیۃ نهی عن السکر لا عن الصلوۃ حالۃ السکر لان النهی اذا ورد علی امر هو واجب
شرعا وقد قید بامر غیر واجب انصرف النهی الے غیر واجب فالنهی فی قوله
تعالے لا تقربوا الصلوۃ وانتم سکاری لا یکون نهیا للسکران عن الصلوۃ لکونها
واجبۃ بل ینصرف الے نهی الصاحی عن السکر واذا ورد علی ما هو واجب لا بالوجوب
الشرعی وقد قید انصرف النهی الی القید کما فی قوله تعالے ولا تموتن الا وانتم
مسلمون کذا ذکرالابهرے فی حاشیۃ شرح المختصر فالمعنی لا تسکروا حتے تصلوا

له قوله بما یعنی ان السکر ینافی الآیۃ لا تقربوا الصلوۃ سکران فانه نهی بما هو من تناول السکر وبطلان الصلوۃ بالوضع لانه مطلوب الحق حال السکر فانه دفع ما فی التقریر ان هذا التاویل لا یفید لانه و ان کان ... انتهاء ... فی حال صحو ... سے ... الخ

سکاری کقولھم لا تمت وانت ظالم ای لا تظلم فتموت ظالما ھذا
ای خذ ذا **مسئلۃ المعدوم** اے من لیس بموجود بالفعل
بل یوجد فی الاستقبال مکلف وہذہ العبارۃ احسن من قول الامام المعدوم
یجوز ان یکون مامورا وقول ابن الحاجب الامر یتعلق بالمعدوم لان التکلیف
اعم من الامر ومثلھا عبارۃ البیضاوی فی المنہاج المعدوم یجوز الحکم علیہ لان
الحکم ایضا اعم من الامر وہذا مذہب الاشاعرۃ خلافا للمعتزلۃ بل لسائر
الفرق غیر الاشاعرۃ کما نص علیہ الامدی فی الاحکام والبیضاوی فی
المنہاج والقاضی عضد فی شرح المختصر وابن امیر الحاج فی التقریر
والمراد من تکلیف المعدوم التعلق العقلی وہو ان المعدوم الذی علم اللہ
تعالی انہ یوجد بشرائط التکلیف توجہ علیہ حکم من غیر تجدد وطلب آخر
فی الازل بما یفہمہ ویفعلہ فیما لا یزال لا التعلق التنجیزی ای لیس المراد
من تکلیف المعدوم تنجیز التکلیف فی حال العدم بان یطلب منہ الفعل
فی حال العدم بان یکون الفہم او الفعل فی حال العدم کذا ذکرہ ابن الحاجب
فی المختصر والقاضی عضد فی شرحہ قال الامام فی المحصول ولیس معنی کون المعدوم
مامورا انہ یکون مامورا حال عدمہ لانہ معلوم البطلان بل علی معنی انہ یجوز ان یکون
الامر موجودا فی الحال ثم ان الشخص الذی سیوجد بعد ذلک یصیر مامورا بذلک
الامر بہذا اللفظ وذکر الامدی نحوہ فقال التکلیف معناہ قیام الطلب القدیم بذات
الرب سبحانہ وتعالی للفعل من المعدوم بتقدیر وجودہ وتہیئۃ لفہم الخطاب
فاذا وجد وتہیأ للتکلیف صار مکلفا بذلک الطلب والدلیل لنا اے

[illegible] وہو ان المعدوم الذی علم اللہ انہ یوجد بشرائط التکلیف یتوجہ علیہ حکم فی الازل بما یفہمہ ویفعلہ فیما لا یزال ١٢ [illegible]

للاشاعرة علی مذہبہم ان المعدوم یتعلق بہ التکلیف و الا ای وان لم یتعلق
التکلیف بالمعدوم لم یکن التکلیف ازلیا ثابتا فی الازل لتوقفہ ای
لتوقف التکلیف علی التعلق ولو عقلیا فالتعلق لاینفک عن التکلیف سواء
کان التعلق من حقیقۃ التکلیف وجزء الہ کما یشعر بہ کلام ابن الحاجب فی المختصر
او من لوازمہ واذا لم یتعلق التکلیف بالمعدوم لم یتعلق التکلیف فی الازل
لان المتعلق معدوم وکان التعلق حادثا واذا کان التعلق حادثا کان التکلیف
حادثا لا ازلیا وھو ای التکلیف ازلی لان کلامہ تعالی ازلی لامتناع
قیام الحوادث بذاتہ تعالی یعنے لولم یکن الکلام ازلیا لکان حادثا
وہو صفۃ لہ تعالی فیکون قائما بذاتہ تعالے فیلزم قیام الحوادث بذاتہ تعالی
وہو ممتنع ومن کلامہ امر ونہی وخبر وغیرہا والامر والنہی تکلیف فیکون التکلیف
ازلیا وقد اختلفت العلماء فی الکلام فقالت المعتزلۃ ان کلامہ تعالی
عبارۃ عن المنتظم من الحروف والاصوات المسموعۃ الدالۃ علی المعانی
المقصودۃ وہو حادث غیر قائم بذاتہ تعالے ومعنے کونہ متکلما انہ خالق
الکلام فی بعض الاجسام واحترز بعضہم من اطلاق لفظ المخلوق علیہ لما
فیہ من ایہام الخلق بمعنے الافتراء وجوزہ الجمہور منہم ثم المختار عندہم وہو
مذہب ابی ہاشم ومن تبعہ من المتاخرین انہ من جنس الاصوات والحروف
ولا یحتمل البقاء حتے ان ماخلق برقومہ فی اللوح المحفوظ او کتب فی المصحف
لا یکون قرآنا وانما القرآن ماقرءہ القاری وخلقہ الباری من الاصوات
المتقطعۃ والحروف المنتظمۃ وذہب الجبائی الی انہ من جنس غیر الحروف

يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف ويكتابتها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها وقالت الكرامية انه عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات المسموعة وهي صفة قائمة بذات الله تعالى مع حدوثه ومنعوا كون كل صفة قديمة وقالت الحنابلة والحشوية كلامه تعالى عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات وهو قديم وقال اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى لا اول لوجوده وهو صفة واحدة في نفسه لا تعدد فيه بحسب ذاته بل بحسب الاضافة وهو مع وحدته امر ونهي وخبر ونداء وانقسامه الى هذه الاشياء بحسب متعلقاته فانه ان تعلق بطلب الفعل كان امرا وان تعلق بطلب الترك كان نهيا فكونه آمرا وناهيا اوصاف لا انواع كما ان الجوهر في نفسه واحد وان كان مشتملا على اوصاف كالتحيز والقيام بنفسه والقبول للاعراض وفيه ما فيه اشارة الى ان الدليل ليس بحجة على الخصم من المعتزلة والكرامية فانهم قائلون بحدوث كلامه تعالى ومنكرون ازليتها والذاهبون الى ان المعدوم ليس بمكلف

قالوا استدلالا على مذهبهم بان المعدوم لو كان مكلفا يلزم امر ونهي من غير متعلق موجود للامر والنهي وذلك اللازم اي الامر والنهي من غير متعلق موجود سفه فان الطلب من المعدوم غير معقول فهو من آثار السفاهة وعبث لان المقصود من التكليف الامتثال وهو غير متصور من المعدوم فالآمر والناهي كمن جلس في داره وامر ونهي من غير

قوله وفيه ما فيه اشارة الى ما قالت المعتزلة من ان كلامه حادث ... والى ما ذهب اليه ... من ان كلامه تعالى ... والتفصيل مذكور في ... ١٢ منه رحمه الله تعالى

حضور مامور ومنهی ولا یجوز ان ینسب الی الله تعالی وتقدس ما هو سفه
وعبث لانه منزه عنهما بخلاف امر الرسول علیه السلام فان هناك سامعًا
مامورا لیعمل به وینقله الی المامورین المتاخرین قلنا فی جواب هذا الاستدلال
کما هو المشهور من الجمهور نص علیه التفتازانی فی شرح المقاصد والفاضل میرزاجان
فی حاشیة شرح المختصر بانا لا نسلم لزوم السفه والعبث وانما یلزم ذلك
ای السفه والعبث لو کان الطلب للفعل من المعدوم فی الازل تنجیزا بان
یاتی الفعل فی حال عدمه وهو لیس معنی کون المعدوم مکلفا واما لو کان الطلب
ممن سیکون بان یاتی الفعل علی تقدیر الوجود فلا یلزم السفه والعبث کامر
الرسول صلی الله علیه وسلم فی حقنا ای فی حق المعدومین فی زمانه الشریف
من المکلفین الذین یولدون الی یوم القیامة وبذلك الجواب اندفع ما
قیل فی حاشیة شرح المختصر لمیرزاجان ان تحقق التعلق بدون تحقق
المتعلق ممتنع ضرورة ان التعلق اضافة وان الاضافة لا تتحقق
بدون المضاف الیه وهو المکلف المتعلق للامر والنهی وذلك ای اندفاع
ما قیل لان الامتناع ای امتناع تحقق التعلق بدون تحقق المتعلق
فی الخارج فی التعلق التنجیزی وهو یکون بالطلب تنجیزا وهو فی تعلق
الامر والنهی بالمعدوم لیس بمراد واما التعلق العقلی الذی هو المراد وتحقق
فی الازل لا امتناع لتحققه بدون تحقق المتعلق فی الخارج فیکفی له ای
للتعلق العقلی العلم بالمتعلق فتدبر لعله اشارة الی انه یلزم من هذا
ان الکلام الازلی الذی هو کلام نفسی لا یکون فیه تنجیز التکلیف والکلام

اللفظی فیہ تنجیز التکلیف فکیف یصح تصریحہم بان النفسی مدلول اللفظی قیل فی حاشیۃ شرح المختصر لمیرزاجان فی رد استدلال الذاہبین الی ان المعدوم

لیس بمکلف السفہ والعبث من صفات الافعال والکلام النفسی عندہم ای عند الاشاعرۃ من قبیل الصفات ای الذاتیۃ لا من صفات الافعال فلا یتصف الکلام النفسی بہما ای بالسفہ والعبث اقول فی جواب ہذا الرد انا لانسلم ان الصفات مطلقاً لاتتصف بالسفہ والعبث بل بعض الصفات ایضاً تتصف بہما کیف والامر طلب ای طلب الفعل من المامور والطلب یتصف بہما ای بالسفہ والعبث اجماعا بیننا وبین المعتزلۃ فلا یصح قولہ الکلام النفسی لایتصف بہما اعلم ان الامام الرازی قال ان کلامہ تعالی فی الازل خبر ومرجع البواقی الیہ لان الامر بالشئی اخبار باستحقاق فاعلہ الثواب وتارکہ العقاب والنہی بالعکس وعلی ہذا القیاس کذا ذکر التفتازانی فی شرح المقاصد وقال بعض الاشاعرۃ ان امر اللہ تعالی فی الازل عبارۃ عن الاخبار لان معناہ ان فلانا اذا وجد بشروط التکلیف صار مکلفا بکذا وکون الامر معناہ الاخبار نقلہ الامام فی المحصول والمنتخب ہنا عن بعض الاصحاب فجزم بہ صاحب الحاصل فتبعہ البیضاوی فی المنہاج وقد صرح الامام ایضا بابطالہ فی الکتابین المذکورین فی اوائل الامر والنہی فی الکلام علی تکلیف مالا یطاق وفی الاربعین فی المسئلۃ السابعۃ عشر وفی معالم اصول الدین فی المسئلۃ الثامنۃ عشر قال فی المحصول ہنا وہو مشکل من وجہین احدہما انہ لوکان خبرا لتطرق الیہ التصدیق والامر لایتطرق الیہ ذلک الثانی انہ لواخبر فی الازل لکان امان یخبر نفسہ وہو سفہ او غیرہ

وہو محال لانہ لیس ہناک غیرہ وان عبداللہ بن سعید القطان من الاشاعرۃ
ونص علی کونہ من الاشاعرۃ شارح المواقف والامام فی المحصول وقیل انہ
مقدم علی الاشعری فعدہ من الاشاعرۃ علی سبیل التسامح لتوافقہ ایاہم لکنی لم
اقف علی ترجمتہ فی کتب التاریخ والرجال حتی اصدق بما قیل من تقدمہ علی
الاشعری ذہب ای عبداللہ مستخلصا طالبا للخلاص عن اللزوم ای لزوم
السفہ والعبث الی ان کلامہ تعالی لیس فی الازل امرا ونہیا ای غیرہما
من الاخبار والاستخبار والنداء والتعجب والتمنی والترجی والتحزن وانما
یتصف بذلک ویصیر احد ہذہ الاقسام فیما لایزال بعد حدوث التعلقات
والمتعلقات بل القدیم ہو الامر المشترک بین ہذہ الاقسام وہذہ
الاقسام من الامر والنہی والاخبار وغیرہا حادثۃ لتوقفہا علی التعلقات الحادثۃ
وہذا ما یقال ان حدوث الحکم والخطاب لاینافی قدم الکلام لکون الحدوث باعتبار
قیدہ الحادث کذا ذکرہ التفتازانی فی شرح الشرح وذکر ابن الحاجب فی المختصر
انہ اورد علیہ ای علی مذہب عبداللہ بن سعید قدم الامر المشترک وحدوث
الاقسام ان ہذہ الاقسام انواع للکلام والکلام جنس لہذہ الانواع
ویستحیل وجود الجنس الا فی ضمن نوع ما فیستحیل وجود الکلام بدون نوع
ما من ہذہ الانواع فلا یمکن قدم المشترک مع حدوث الاقسام واجاب
عبداللہ بن سعید عما اورد علی مذہبہ وقد ذکر ہذا الجواب من قبل عبداللہ
بن سعید القاضی عضد فی شرح المختصر واختارہ التفتازانی فی شرح
المقاصد والقوشجی فی شرح التجرید بمنع انہا ای ان ہذہ الاقسام

له قوله لیس فی الازل [illegible]

سه قوله [illegible]

انواعه اى انواع الكلام فقال لا نسلم ان هذه الاقسام انواع الكلام
بل عوارضه اى بل عوارض الكلام بحسب التعلق الحادث فالكلام ليس
بجنس لهذه الاقسام بل هو معروض لها بحسب التعلق ويجوز خلوه اى
خلو الكلام عنه اى عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته اقول في رد
هذا الجواب بانه لا يدفع الايراد فان لنا ان نقرر الايراد بوجه آخر بانا سلمنا ان
هذه الاقسام ليست انواعا للكلام لكن لا شك انها اقسام للكلام والكلام مقسم
لها ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال وان كان التقسيم باعتبار
العوارض فيلزم عليه اى على عبد الله القول بوجود قسم ما بدون هذه
العوارض لانه قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض ووجود المقسم بدون
وجود قسم ما محال كما علم فالقول بوجود المقسم بدون هذه العوارض مستلزم للقول
بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو اى وجود قسم ما بدون هذه العوارض
لا يعقل لان قسما ما شئ مع عارض من العوارض فوجود قسم ما وجود عارض
ما فالقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض قول بوجود عارض ما بدون عارض
ما ووجود الشئ مع عدمه محال ولزمه قدم قسم ما مع انه اى عبد الله بن
سعيد قال ان القديم هو المشترك لا قسم ما هذا خلف اى خلاف لما
فرضه من قصر القدم على المشترك فتدبر لعله اشارة الى ان التقسيم بالنسبة
الى العوارض على نحوين تقسيم باعتبار العوارض وتقسيم بعد عروض العوارض
والفرق بين التقسيم باعتبار العوارض وبين التقسيم بعد عروض العوارض
ظاهر لا سترة فيه لان الاول تقسيم من بدو الامر والثاني تقسيم بعد عروض

لخ ردا لقول بوجود [illegible] ان يقول ان [illegible] التقسيم بعد عروض العوارض [illegible] والتقسيم [illegible] الفرق بين [illegible]

العوارض لامن بدو الا مر وہہنا تقسیم بعد عروض العوارض ولما کان عروض العوارض فیما لایزال بحسب التعلقات الحادثة لافی الازل لزم ان لا یتحقق المقسم فیما لایزال بدون قسم مادامافی الازل قبل مالایزال فلا عروض للعوارض فلا تقسیم ولا اقسام حتی یلزم من القول بوجود الشئی المتقسم بعد عروض العوارض فی الازل بدون وجود الاقسام القول بوجود المقسم بدون قسم ما وایضا لایکون المعدوم حینئذ ای حین کانت الاقسام عوارض الکلام لا بواسطة مکلفا اذلا تکلیف الا بالاقسام ولا اقسام الا العوارض ولا عوارض الا بالتعلق ولا تعلق بالمعدوم لان التعلق حادث بعد وجود المکلف مع ان المعدوم مکلف وقد اجاب المصنف عنه فی الحاشیة بقوله لعل ابن سعید یلتزمه فیندفع عنه یعنی لعل ابن سعید یلتزم عدم کون المعدوم مکلفا فیندفع ہذا الرد عن جوابه ورد بان ہذا فاسد لان اعتراض السفه والعبث انما کان علی تجویز تکلیف المعدوم اذ عند انکار ذلک لا توجه للایراد فلا یصح الاستخلاص عنه بہذا الوجه وقد کان ابن سعید انما قال ہذا الکلام مستخلصا عن الایراد المذکور ویدفع بان استخلاص ابن سعید بہذا عما یرد علی ازلیة الکلام لا علی تجویز تکلیف المعدوم من لزوم السفه والعبث کما ہو الظاہر من شرح المواقف وشرح المقاصد وشرح التجرید وغیرہا من الکتب الکلامیة وقد قرر بعض الشراح کلام المصنف بانه ایضا یلزم علی مذہب عبد الله بن سعید ان لا یکون المعدوم حینئذ ای حین وجد الکلام ولم یصر امرا ونہیا وغیرہما من الاقسام مکلفا اذ لا تعلق للکلام بفعل المکلف لعدمه فی الازل ووجوده فیما لایزال مع ان المعدوم مکلف والذاہبون الی ان المعدوم لیس بمکلف قالوا فی الاستدلال علی مذہبہم

ثانيا بان تكليف المعدوم فرع قدم الكلام باقسامه وقدم الكلام باقسامه محال لانه يلزم قدم عدم التناهي يعني يلزم منه كون الامور الغير المتناهية قديمة اذ اقسام الكلام باعتبار المتعلق فان المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو وضرورة ان الاضافة تتغاير بتغاير المضاف اليه ومتعلقه معدوم غير متناه فاقسام الكلام غير متناهية باعتبار عدم تناهي متعلقه فقدم الكلام باقسامه قدم اقسامه الغير المتناهية وقدم بعض الامور المتناهية وانكان مذهبا لبعض العلماء لكن قدم الامور الغير المتناهية باطل بالاتفاق والجواب عن هذا الاستدلال ان الكلام لا تعدد فيه بالذات وانما التعدد فيه بحسب تعدد المتعلقات وان التعدد بحسب تعدد المتعلقات تعدد اعتباري فانه اي فان كلامه تعالى صفة واحدة ازلية لا تعدد فيه بالذات كالعلم والقدرة فان كل واحد من العلم والقدرة صفة واحدة لا تتعدد الا تعلقاتها فكذا الكلام صفة واحدة لا تتعدد الا تعلقاتها وانقسامه اي انقسام الكلام الى الانواع كالامر والنهي وغيرهما والافراد كالامر المتعلق بزيد والامر المتعلق بعمرو بحسب التعلقات لا باختلاف الذاتيات والتعلقات اعتبارية فالتعدد بحسبها ايضا اعتباري وقدم الامور الغير المتناهية الاعتبارية ليس بباطل فانه انما يستلزم وجود الامور الغير المتناهية الاعتبارية في زمان واحد وعدم التناهي في الامور الاعتبارية ليس بباطل هذا اي خذوا مسئلة الفعل الممكن وقوعه عن المكلف الذي تمت شرائط وجوبه وانما قيد بهذا لان الفعل الممكن اذا لم تتم شرائط وجوبه بل انتفت لم يتحقق التكليف به اذ لا يتصور التكليف بدون الوجوب اذا علم الآمر انتفاء

شرط وقوعہ ای وقوع ذلک الفعل من المکلف بلا انتفاء شرط وجوبہ فان الآمر اذا علم انتفاء شرط وجوبہ لم یتحقق التکلیف عند وقتہ ای عند دخول وقت ذلک الفعل وہو متعلق بالانتفاء وعلم الانتفاء معتبر فی وقت الفعل لان العلم بالانتفاء فی غیر وقتہ لا مدخل لہ فی توجہ التکلیف وعدمہ کامر اللہ تعالی رجلا الصوم یوم علم موتہ قبلہ ہل یصح التکلیف بہ ای بذلک الفعل ام لا قال الجمہور یصح التکلیف بہ خلافا للمعتزلۃ والامام ای امام الحرمین نص علیہ التاج السبکی فی جمع الجوامع وقد استبعد الامام الرازی ہذا الخلاف من امام الحرمین وفی صورۃ الجہل من الآمر عن انتفاء شرط وقوعہ کامر السید عبدہ بخیاطۃ ثوب غدا جاہلا عن بقاء حیاتہ الی غد یصح التکلیف بہ اتفاقا کما نص علیہ ابن الحاجب فی مختصرہ والسبکی فی جمع الجوامع وابن الہمام فی التحریر وغیرہم فی غیرہا قال الفاضل میرزاجان فی حاشیۃ شرح المختصر ثم اعلم ان ماذکر من انہ ان جہل الآمر بانتفاء شرط وقوع الفعل صح التکلیف اتفاقا مبنی اما علی جہل المسئلۃ متناولۃ لامر السید مثلا لعبدہ او علی المراد ان جہل الامر بانتفاء الشرط لا یضر صحۃ التکلیف بالفعل المشروط وان کان ہذا الجہل من جہۃ ان الآمر ہو اللہ سبحانہ غیر متصور انتہی لا یقال کما قال ابن الہمام فی التحریر وقد تقدم فی الباب الثالث فی مسئلۃ امتناع التکلیف بالمحال ان الاجماع منعقد علی صحۃ التکلیف بما علم اللہ تعالی انہ لا یقع من المکلف ومعلوم ان کل ما لا یقع من المکلف فلانتفاء شرط من شروطہ من ارادۃ قدیمۃ کارادۃ اللہ تعالی او ارادۃ حادثۃ کارادۃ العبد واشار بہ الی الخلاف المشہور بین الاشاعرۃ والمعتزلۃ من ان الافعال

اما مستندۃ الی ارادۃ اللہ تعالی القدیمۃ او ارادۃ العبد الحادثۃ کذا قال الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ شرح المختصر وذکر الابہری فی حاشیۃ شرح المختصر وقوع الفعل الاختیاری للعبد عندنا مشروط بالارادۃ القدیمۃ وہی ارادۃ اللہ تعالی لان مالم یشا لم یکن وبالارادۃ الحادثۃ وہی ارادۃ العبد والا لم تکن اختیاریا وعند المعتزلۃ لیس مشروطا بالارادۃ القدیمۃ لانہم قالوا وقوع الطاعات من العاصی مراد اللہ تعالی مع انتفائہ ووقوع المعاصی منہ لیس مراد اللہ تعالی مع تحققہ انتہی وقال التفتازانی فی شرح الشرح یعنی لاخلاف فی ان الفعل المکلف بہ مشروط بالارادۃ وان وقع الخلاف فی انہ ارادۃ اللہ او ارادۃ العبد وما ذہب الیہ العلامۃ یعنی قطب الدین الشیرازی فی شرح المختصر من ان المراد ارادۃ اللہ تعالی قدیمۃ کانت او حادثۃ علی اختلاف القولین فبعید انتہی واللہ تعالی عالم بکل شئ فعالم بانتفاء الارادۃ التی ہی شرط وقوعہ وعلی صحۃ التکلیف بما علم اللہ عدم وقوعہ اجماع فقد ثبت الاجماع علی صحۃ التکلیف بما علم اللہ انتفاء شرط وقوعہ فحکایۃ الخلاف بین الجمہور وبین المعتزلۃ وامام الحرمین ہہنا مناقضۃ لما نقلوا ہناک من الاتفاق لانا نقول ذلک الاجماع بالنظر الی الامکان الذاتی والصحۃ دون الوقوع کما یدل علیہ کلام بعض المحققین یعنی القاضی عضد عند نقل الاجماع حیث قال فی شرح المختصر والاجماع منعقد علی صحۃ التکلیف بما علم اللہ تعالی انہ لا یقع وان ظن قوم انہ ای التکلیف المذکور ممتنع لغیرہ فانہ یدل علی ان الاجماع علی الامکان الذاتی لا علی الوقوع والا لم یصح مع ظن قوم الامتناع بالغیر فالخلاف ہہنا

ای فیما علم انتفاء شرط وقوعہ عند وقتہ فی الوقوع ای فی وقوع التکلیف
بہ بعد الاتفاق والاجماع علی الصحۃ ای صحۃ التکلیف بہ وامکانہ صحۃ ذاتیۃ
وامکانا ذاتیا فالمراد بالصحۃ فی قولہ ہل یصح التکلیف بہ الوقوع وفی مسئلۃ الاجماع
الامکان الذاتی ولایخفی علیک ان ہذا الجواب لایساعدہ کلام القوم فان
الاسنوی صرح فی شرح المنہاج ان التکلیف بما علم اللہ تعالی انہ لایقع جائز وواقع
اتفاقا والتفتازانی قال فی شرح الشرح بالترقی علی قول القاضی عضد والاجماع
منعقد علی صحتہ بل علی وقوعہ فکیف یصح قولہ الاجماع بالنظر الی الامکان الذاتی و
دلالۃ کلام بعض المحققین علیہ ممنوعۃ کیف والظاہر ان ضمیر انہ فی قولہ وان ظن
قوم انہ ممتنع لغیرہ انتہی راجع الی ما علم اللہ تعالی لا الی التکلیف ومنشأ غلط
المصنف ارجاع ضمیر انہ الی التکلیف والحق فی دفع المناقضۃ التوفیق بین
نقل الاجماع المذکور وحکایۃ ہذا الخلاف بما قال التقی السبکی فی شرح المنہاج
من ان ما علم انتفاء شرطہ علی قسمین الاول ما یتبادر الذہن الی فہمہ حین اطلاق
التکلیف کالحیوۃ والتمیز وہذا ہو الذی خالف فیہ الامام والثانی ما لایتبادر الیہ
کتعلق علم اللہ بان زید الایؤمن فان انتفاء ہذا التعلق شرط فی وجود ایمانہ لکن
السامع یقضی بامکان ایمان زید غیر ناظر الی ہذا الشرط وہذا لایخالف فیہ الامام
والغیرہ وہو ما سبق نقل الاجماع علیہ والدلیل لنا علی مذہب الجمہور
من صحۃ التکلیف بالفعل المذکور لو لم یصح التکلیف بالفعل الممکن الذی تمت
شرائط وجوبہ وعلم الآمر انتفاء شرط وقوعہ عند وقتہ لم یعلم احد من المکلفین
انہ ای ان ہذا المکلف مکلف قبل وقت الفعل یعنی لم یعلم احد قبل

وقت الفعل انہ مکلف بذلک الفعل فقولہ قبل وقت الفعل متعلق لقولہ لم یعلم
یعنی اذ ان یکون لا یوجد شرط من شروط وقوع ذلک الفعل کالحیوة
والعقل فی وقت الفعل فی نفس الامر فیمکن ان یعلم الآمر بانتفاء شرط
من شروط وقوع الفعل عند وقت الفعل فیکون التکلیف علی تقدیر
عدم الصحة محتملا والعلم بشئی مع احتمال عدمہ مع انا نعلم قبل وقت الفعل
بالتکلیف ضرورة وقد انکر قوم العلم بالتکلیف قبلہ ای قبل
وقت الفعل وہو مختار امام الحرمین کما ذکرہ التقی السبکی فی شرح المنہاج
وذلک ای الانکار المذکور باطل للاجماع الذی حکاہ القاضی ابو بکر
الباقلانی ورواہ ابن الحاجب فی المختصر عن القاضی علی تحقق الوجوب
ای وجوب الفعل علی المکلف قبل التمکن ای قبل کون المکلف قادرا
علی الفعل بدلیل وجوب الشروع فی الواجب الموسع والعمر ہی بنیة
اداء الواجب اجماعا فهو ای وجوب الشروع المذکور فرع تحقق الوجوب
واذا تحقق الوجوب یعلمہ المکلف اذ لا فائدة فی التحقق بدون العلم وما قال
والاستاذ الاستاذ ظاہر ان الاجماع بدون العلم غیر معقول انتہی لا افہم
مرادہ لان الکلام فی علم المکلف قبل الفعل بانہ مکلف لا فی علم اہل الاجماع
بان التکلیف او الوجوب یتحقق قبل الفعل والعلم بالوجوب یتضمن العلم بالتکلیف
فالاجماع علی تحقق الوجوب قبل التمکن یتضمن الاجماع علی تحقق العلم
بالتکلیف قبل التمکن والذاہبون الی عدم صحة التکلیف بما علم عدم شرطہ
قالوا فی الاستدلال علی مذہبہم اولا بانہ لو صح التکلیف بالفعل

بما علم الآمر انتفاء شرطه لزم ان لا یکون الامکان شرطا فی التکلیف لان ما علم
شرطه ای ما صح علیه الحکم بذلک وہو فی معنی ما علم عدم شرطه کذا فی شرح الشرح
غیر ممکن لان وجود المشروط بدون الشرط محال واللازم منتف اذ الامکان
شرط التکلیف قلنا فی الجواب عن ہذا الاستدلال لشرط الامکان العادی
ای الامکان الذی ہو شرط التکلیف ان یکون مما یتاتی فعله عادة عند حضور
وقته واستجماع شرائطه وہو غیر الامکان الذی ہو شرط وقوعه وہو استجماع شرائطه
بالفعل وہذا التصریح من المصنف علی وفق تصریح ابن الحاجب والقاضی عضد
بان الذی اختلف فی کونه شرطا للتکلیف بالفعل ہو الامکان العادی و
لیس الامر علی ما زعمه العلامة قطب الدین الشیرازی فی شرح المختصر من انه الامکان
الذاتی کذا افاد الفاضل میرزا جان فی حاشیة شرح المختصر فان عنوا بالامکان فی
قولہم الامکان شرط التکلیف الامکان الوقوعی لا نسلم انتفاء اللازم اذ الامکان
الوقوعی لیس بشرط للتکلیف وان عنوا به الامکان العادی لا نسلم الملازمة لان
عدم الشرط بالفعل لا ینافی الامکان العادی اذ غایة عدم الشرط بالفعل امتناع
الفعل لعدم الشرط بالفعل وہو ای الامکان العادی لا ینافی الامتناع
لغیره وقلنا ایضا فی الجواب عن ہذا الاستدلال بان ہذا الدلیل منقوض
بجہل الآمر بعدم الشرط حال عدم الشرط فی الواقع ای بان یکون شرط
وقوع الفعل معدوما فی الواقع ولا یعلمه الآمر فان عدم امکان الفعل الذی
عدم شرطه بالنسبة الی المامور مشترک بین ان یکون الآمر عالما بعدم شرطه
کما فی امر الله تعالی او جاہلا کما فی الشاہد مثل امر السید غلامه من غیر تاثیر لعلم

الامر او جهله فی ذلک اذ لا دخل للعلم فی الامکان والامتناع فانه ای العلم
تابع للمعلوم ان کان المعلوم ممکنا یتعلق العلم بامکانه وان کان ممتنعا یتعلق
العلم بامتناعه بل عدم امکان الفعل لو کان انما کان لعدم الشرط فی الواقع اذ عند
عدم الشرط یمتنع وجود المشروط بل یجب عدمه بسبب عدم الشرط فیلزم ان لا یصح
التکلیف بالفعل الذی جهل الآمر انتفاء شرط وقوعه وقد صح اتفاقا فانتقض الدلیل
والذاهبون الی عدم صحة التکلیف بالفعل المذکور قالوا فی الاستدلال علی مذهبهم
ثانیا بانه لو صح التکلیف بالفعل مع علم الآمر بانتفاء شرطه لصح
التکلیف به مع علم المامور المکلف بانتفاء شرطه لان المانع من عدم
صحة التکلیف بالفعل الذی علم المامور انتفاء شرطه لا یتصور غیر عدم حصول الفعل
فی الواقع وعدم الحصول مشترک بین ما اذا علم الآمر بانتفاء الشرط وبین
ما اذا علم المامور بانتفاء الشرط فلا یصلح مانعا اذ لو کان مانعا فی صورة علم المامور
لکان مانعا فی صورة علم الآمر وفی صورة علم الآمر لیس بمانع عندکم فلا یکون مانعا
فی صورة علم المامور واللازم وهو صحة التکلیف بالفعل مع علم المامور بانتفاء
شرطه باطل اتفاقا اذ لا یصح التکلیف بالفعل مع علم المامور بانتفاء شرط
الفعل بالاتفاق قلنا فی جواب هذا الاستدلال بانا لا نسلم ان المانع من التکلیف
فی صورة علم المامور بانتفاء الشرط لیس الا ما ذکرتم من عدم الحصول بل ههنا
مانع آخر وهو انتفاء فائدة التکلیف مع علم المامور بانتفاء الشرط وهو الابتلاء
بخلاف ما اذا جهل المامور وعلم الآمر فانه یمکنه الفعل لوجود الشرط بالنظر
الی اعتقاده امکان وجود الشرط فیصیر مطیعا وعاصیا بالعزم علی الفعل والترک

وبالبشر والكراهة له فيحصل الابتلاء، وبالجملة تمدم التكليف في صورة علمه المامور بانتفاء الشرط لانتفاء الفائدة اي فائدة التكليف **مسئلة اسلام الصبي** العاقل صحيح وان لم يكن مكلفا به لكون العقل الكامل معتبرا في التكليف وكون اصل العقل كافيا في الصحة بدليل صحة اسلام علي رضي الله عنه اخرج البخاري في تاريخه عن عروة قال اسلم علي وهو ابن ثمان سنين والحاكم من طريق ابن اسحاق انه اسلم وهو ابن عشر سنين وعن ابن عباس رض دفع النبي صلى الله عليه وسلم الراية الى علي يوم بدر وهو ابن عشرين سنة وقال صحيح على شرط الشيخين قال الذهبي هذا نص على انه اسلم وله اقل من عشر سنين بل نص على انه اسلم وهو ابن سبع او ثمان سنين وقال شيخنا الحافظ فعلى هذا يكون عمره حين اسلم خمس سنين لان اسلامه كان في اول البعث ومن البعث الى بدر خمس عشرة فلعل فيه تجوزا بالقاء الكسر الذي فوق العشرين حتى يوافق قول عروة قالوا وصحح النبي اسلامه وكان ماخوذا من اقراره على ذلك وقد اخرج الحاكم عن غضيف بن عمرو ان العباس قال له في اول البعث لم يوافق محمدا على دينه الا امرءته خديجة وهذا الغلام علي بن ابي طالب قال غضيف فرايتهم يصلون فوددت اني اسلم حينئذ فاكون ربع الاسلام قال شيخنا المصنف يعني ابن الهمام وقد يقال تصحيحه عليه الصلوة والسلام ان اريد في احكام الآخرة فمسلم وكلا منافي تصحيحه في احكام الدنيا والآخرة حتى لا ترث اقاربه الكفار ونحو ذلك ولم ينقل انه صلى الله عليه وسلم صححه في حق هذه الاحكام بل في العبادات فانه كان يصلي معه على ما هو ثابت ونحو ذلك نعم لو نقل من قوله صلى الله عليه وسلم صححت

اسلامه امكن ان يصرف اليه باعتبار جهتين لكن لم ينقل ذلك وقد اورد هذا السؤال على خلاف هذا الوجه وعلى ما ذكرنا هو الوجه انتهى قلت ولقائل ان يقول تصحيح اسلامه في حق الصلوة تصحيح ظاهر له دلالة في سائر الاحكام المختصة بالاسلام دنيا واخرى ومن ثمه حكم باسلام كافر صلے الى قبلتنا في جماعتنا حتى يجرى عليه سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام فلا يحتاج في التصحيح في سائر الاحكام الاسلامية الى نقل تصحيحه في كل حكم منها فانتفى القول بانه يصح في احكام الآخرة لا الدنيا كما ذهب اليه الشافعي وزفر ثم قال صاحب الكشف وكلامنا في صبى عاقل يناظر في وحدانية الله تعالے وصحة رسالة الرسول صلعم ويلزم الخصم على وجه لا يبقے في معرفته شبهة والله اعلم كذا في التقرير شرح التحرير قال فخر الاسلام البزدوى والقاضے ابوزيد وشمس الائمة الحلوانى وموافقوهم بثبوت اصل وجوب الايمان عليه اى على الصبى لسببية حدوث العالم بما فيه من الآيات الدالة على الوهية البارى تعالى للنفس وجوب الايمان لان الوجوب لا يثبت بالامر لتعلق صحة تكون المامور من اهل الفهم بل باسبابه اذا لم يخل الوجوب عن حكمة تتضمن فائدة والامر بعد ذلك لالتزام اداء الوجب في الذمة لسبب الوجوب وسبب وجوب الايمان حدوث العالم لا وجوب الاداء اى لا بثبوت وجوب اداء الايمان عليه لان وجوب الاداء بالخطاب والصبى ليس باهل للخطاب لان اهلية الصبى للخطاب منوطة بكمال العقل واعتداله وهو لا يثبت الا بالبلوغ قال فخر الاسلام في اصوله لا تكليف ولا خطاب على الصبى بمجرد العقل انتهے وهذا القول من فخر الاسلام منشأ قول الاستاذ الذي ظننته عجبا منه في صدر الباب الاول من المقالة الثانية

ولا صحۃ لہ لان الکلام فی ذلک المقام فی وجوب الاداء الذی فیہ التکلیف
لا فی نفس الوجوب الذی قال فخر الاسلام بثبوتہ علی الصبی العاقل ہہنا فاذا
اسلم الصبی عاقلا وقع اسلامہ فرضا لان صحتہ لاتتوقف علی وجوب الاداء
بل علی مشروعیتہ کصوم المسافر ای کما اذا صام المسافر فی رمضان وقع
الصوم منہ فرضا ثم ہو فی نفسہ غیر متنوع الی فرض ونفل بل لایحتمل النفل اصلاً
فلا یجب علی الصبی العاقل تجدیدہ تجدید اسلامہ حال کونہ بالغا کما لایجب
علی المسافر الصائم فی السفر تجدید صومہ فی الحضر وہذا کتعجیل الزکوۃ بعد السبب
لوجوبہا فصار اداء الایمان فی حقہ کتعجیل الزکوۃ من المکلف بعد سبب وجوبہا
قبل وجوب ادائہا علیہ فان قیل جواز تعجیل الحکم بعد تحقق سبب وجوبہ قبل
وجوب ادائہ یتوقف علی السمع لان سقوط ما سیجب اذا وجب بفعل قبل الوجوب
علی خلاف القیاس قلنا نعم وقد وجد وہو اسلام علیؓ کما عرفت فالصبی یصلح
عذرا فی سقوط وجوب الاداء لان وجوب الاداء مما یحتمل السقوط بعد البلوغ
بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فان نفس الوجوب لایحتمل السقوط
بحال والصبی لاینافیہ فیبقی نفس الوجوب ولہذا لو اسلمت امرأۃ الصبی وہو
یاباہ بعد ما عرضہ القاضی علیہ یفرق بینہما کذا ذکر التفتازانی فی التلویح ونفاہ
ای اصل وجوب الایمان عن الصبی العاقل شمس الائمۃ السرخسی کما نقل
علیہ ابن امیر الحاج فی التقریر وصاحب الکشف وغیرہما فقال لا وجوب علی الصبی
مالم یبلغ وان عقل لعدم حکمہ ای حکم اصل الوجوب وہو ای حکم
اصل الوجوب وجوب الاداء ولا یثبت وجوب الشئ بدون حکمہ وانکان

سبب الوجوب ومحلہ قائما لکن لوادی الایمان بالاقرار مع التصدیق وقع الایمان المودی فرضا لان عدم الوجوب انما کان لسبب عدم الحکم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد الحکم الذی ہو الاداء وجد الوجوب بمقتضی الاداء کما قدرناہ من صوم المسافر وکاداء صلوۃ الجمعۃ فی حق من لایجب علیہ فانہ یصیر بہ مؤدیا للفرض وان لم یکن وجوبہا ثابتا فی حقہ قبل الاداء وذکر ابن امیر الحاج فی التقریر فیہ ای فیما ذہب الیہ شمس الائمۃ السرخسی نظر لانا لانسلم ان حکمہ ای حکم اصل الوجوب ذلک ای وجوب الاداء بل ذلک ای وجوب الاداء حکم الخطاب المتعلق بالمکلف الاتری الی ان النائم والمغمی علیہ یجب علیہما القضاء فلابد من الوجوب مع انہ لاوجوب للاداء علیہما البتۃ فلو کان وجوب الاداء من احکام اصل الوجوب لم یتحقق الوجوب ہہنا بدون وجوب الاداء واذا لم یکن وجوب الاداء حکم اصل الوجوب کیف یلزم من انتفاء وجوب الاداء انتفاء اصل الوجوب وانما حکمہ ای حکم اصل الوجوب صحۃ الاداء عن الواجب یعنی اذا اداہ یقع مسقطا للواجب ومانع عن توجہ الخطاب الیہ وصحۃ الاداء متحققۃ فی الصبی العاقل فیثبت اصل الوجوب لوجود المقتضی وعدم المانع ولہذا قال ابن الہمام فی التحریر والاول یعنی قول فخر الاسلام اوجہ مسئلۃ العقل شرط التکلیف اذ بہ ای لسبب العقل الفہم ای فہم الخطاب وہو شرط التکلیف فالقول لاشتراط الفہم استلزم اشتراط العقل الذی بہ الاہلیۃ للتکلیف ولما اطلق الحکماء وغیرہم لفظ العقل علی معان کثیرۃ احتیج الی تفسیرہ بما ہو المراد منہ ہہنا فاقول ان الحنفیۃ

کفخر الاسلام، صدر الشریعۃ وابن الھمام ومن قبلھم وبعدھم قالوا ان العقل
نور فی بدن الادمی یضیئ بہ طریق یبتدء بہ من حیث ینتھی الیہ درک الحواس
فیبتدی المطلوب للقلب فیدرکہ القلب بتاملہ بتوفیق اللہ تعالی عزوجل
ومعنی ذلک انھا قوۃ للنفس بھا ینتقل من الضروریات الی النظریات فقولھم
نور ای قوۃ شبیھۃ بالنور فی انہ بھا یحصل الادراک یضیئ ای یصیر ذا ضوء بہ
ای بذلک النور طریق یبتدء بہ ای بذلک الطریق والمراد بہ الافکار وترتیب
المبادی الموصلۃ الی المطالب ومعنی اضاءتھا صیرورتھا بحیث یھتدی القلب
الیھا ویتمکن من ترتیبھا وسلوکھا توصلا الی المطلوب وقولھم من حیث ینتھی الیہ
متعلق بیبتدء والضمیر فی الیہ عائد الی حیث ای من محل ینتھی الیہ ادراک
الحواس فیبتدی ای یظھر المطلوب للقلب ای الروح المسمی بالقوۃ العاقلۃ
والنفس الناطقۃ فیدرکہ القلب بتاملہ ای التفاتہ الیہ والتوجہ نحوہ بتوفیق
اللہ تعالی وانھا مہ لا بتاثیر النفس وتولیدہا فان الافکار معدات للنفس و
فیضان المطلوب انما ھو بالھام اللہ سبحانہ وتعالی کذا فی التلویح وذلک
ای العقل متفاوت فی افراد الناس بحسب الفطرۃ بالاجماع وبشھادۃ من
الآثار ولا یناط التکلیف بکل قدر من العقل بل رحمۃ اللہ اقتضت ان یناط
بقدر معتد بہ فانبط التکلیف بالبلوغ ای بلوغ الادمی حال کونہ
عاقلا غیر مجنون لان البلوغ مع العقل مرتبۃ کمال العقل فلھا اعتداد ویعرف
کونہ عاقلا بالصادر عنہ من الاقوال والافعال فان کانت علی سنن واحد
کان معتدل العقل وان کانت متفاوتۃ کان قاصر العقل فالتکلیف دائر علیہ

اى على البلوغ عاقلا وجودا وعدما قال البيهقى فى السنن الصغرى ونحوه
فى المعرفة الاحكام انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها اى
قبل الهجرة الى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز انتهى وكان عام
الخندق بعد الهجرة سنة رابعة او خامسة على اختلاف الرواية قيل فى قول
البيهقى نظر لانه قد ثبت فى الصحاح ان جابرا وابن عمر رضى الله عنهما عرضا
على رسول الله صلعم يوم احد وهما دون خمس عشرة سنة فلم يقبلهما وعرضا
عليه صلعم يوم الخندق وهما ابنا خمس عشرة سنة فقبلهما ولم يردهما وهذا دليل صريح
على ان الجهاد لم يكن فرضا عليهما يوم احد فثبت اناطة الاحكام قبل عام الخندق
بالبلوغ وقول البيهقى تائيد لاناطة الاحكام بالبلوغ كذا فى بعض الشروح
وقال بركت الاله آبادى هذا بيان واقع انتهى واذا ثبت اناطتها بالبلوغ
فلا يجب اداء شئ على الصبى ولو عاقلا هذا هو مختار فخر الاسلام فى اصوله
والقاضى الامام ابى زيد فى التقويم وهو الصحيح لان الايجاب على الصبى
مخالف لظاهر النص كما سياتى ولظاهر الرواية ايضا كذا فى الكشف خلافا
لابى منصور الماتريدى وكثير من مشائخ العراق من الحنفية والمعتزلة فى
وجوب الايمان اى وجوب اداء الايمان فانهم ذهبوا الى عقابه اى
عقاب الصبى العاقل بتركه اى بترك الايمان لمساواة الصبى العاقل
البالغ فى كمال العقل وانما عذر فى اعمال الجوارح لضعف البنية بخلاف
عمل القلب غير ان عند هؤلاء المشائخ كمال العقل معرف للوجوب كالخطاب
والموجب هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما

ان العبد یوجد لا محالہ کذا فی التقریر وفی الکشف قالوا انما وجبت معرفۃ اللہ
تعالی علی العاقل البالغ باعتبار ان عقلہ کامل بحیث یحتمل الاستدلال فاذا
بلغ عقل الصبی ہذا المبلغ کان ہو والبالغ سواء فی وجوب الایمان وانما التفاوت
بینھما فی ضعف البنیۃ وقوتھا فیظہر التفاوت فی عمل الارکان لا فی عمل القلب
انتھی والیہ اشار فیہ قلت وہذا القول موافق لقول الفریق الاول یعنی المعتزلۃ
من حیث الظاہر سوی انہم یجعلون نفس العقل موجبا وہؤلاء یقولون
الموجب ہو اللہ تعالی والعقل معرف کالخطاب انتھی وذکر الامام نور الدین
فی الکفایۃ ان وجوب الایمان بالعقل مروی عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ وذکر
الحاکم الشہید فی المنتقی عن ابی یوسف عن ابی حنیفۃ انہ قال لا عذر لاحد
فی الجہل بخالقہ لما یری من خلق السموات والارض وخلق نفسہ وسائر
خلق ربہ اما فی الشرائع فمعذور حتی تقوم بہ الحجۃ خلافا للقاضی ابی زید
الدبوسی حیث قال القاضی ابو زید فی التقویم بوجوب جمیع حقوق اللہ
تعالی من الایمان وغیرہ علیہ ای علی الصبی العاقل الا ان الاداء سقط
بعذر الصبی لقصور البدن والدلیل لنا اولا قولہ صلی اللہ علیہ والہ
وسلم رفع القلم عن ثلثۃ عن النائم حتی یستیقظ عن
نومہ وعن الصبی حتی یحتلم اے یبلغ وعن المجنون حتی یعقل
رواہ ابو داؤد والنسائی والحاکم وصححہ اذ معناہ کما قال النووی امتناع
التکلیف لا انہ رفع بعد وضعہ انتھی وصح ان یکون الرفع بالنسبۃ الی الممیز
بعد الوضع واللہ تعالی اعلم واجیب عنہ بحمل الحدیث علی الشرائع

دون الایمان کما قال العراقیون وللقاضی ابی زید ان یقول النائم اصل
الوجوب ثابت علیه وان سقط عنه الاداء بعذر النوم فلو دل رفع القلم علی
نفی اصل الوجوب لدل فی النائم ایضا وهو خلاف الاجماع ولما کان یرد
ان الصبی العاقل اذا لم یجب علیه الایمان ینبغی ان لا یعرض علیه الاسلام ولا یضرب
علی الصلوة بعد اسلام زوجته مع انه یعرض الاسلام ویضرب
علی الصلوة اجاب عنه بقوله وعرض الاسلام علیه ای علی الصبی
بعد اسلام زوجته لصحته ای لصحة الاسلام من الصبی لا لوجوبه
ای لا لوجوب الاسلام علی الصبی وضربه ای ضرب الصبی
بعشر علی الصلوة بسبب ترکها لقوله صلی الله علیه وسلم مروا الصبی بالصلوة
اذا بلغ سبع سنین واذا بلغ عشر سنین فاضربوه علیها قال الترمذی
حسن صحیح وصححه ابن خزیمة والحاکم علی شرط مسلم تادیبا لیتخلق باخلاق
المسلمین وللاعتیاد ای لیعتاد الصلوة فی المستقبل فهو نفع من
المنافع کالبهیمة ای کضربها علی بعض الافعال فعنه صلی الله علیه وآله
وسلم تضرب الدابة علی النفار ولا تضرب علی العثار رواه ابن عدی
فی الکامل الا انه ذکر انه من مناکیر عباد بن کثیر کذا فی التقریر شرح التحریر
لا لتکلیفها ای لا للتکلیف وکونه مکلفا بالصلوة والدلیل لنا ثانیا عدم
انفساخ نکاح المراهقة ای التی قاربت البلوغ ولم تبلغ هذا
فی اللغة واما عند الفقهاء فهی التی بلغت ادنی مدة البلوغ وهی سبع سنین
ولم تبلغ اذا کانت بین ابوین مسلمین تحت زوج مسلم لعدم وصفه

ای الایمان یعنی بعدم بیان المراہقۃ صفۃ الایمان اذا عقلت واستوصفت بالایمان فلم تقدر علی وصفہ ذکرہ فی الجامع الکبیر فلو کان الصبی العاقل مکلفاً بالایمان لبانت من زوجہا بخلاف البالغۃ فانہا اذا استوصفت بالایمان فلم تقدر علی وصفہ ینفسخ نکاحہا اقول وفیہ ای فی ہذا الدلیل انہ ای عدم انفساخ نکاح المراہقۃ بعدم وصفہ لایبطل مذہب القاضی ابی زید لانہ لایدل علی نفی اصل الوجوب[ل] ای وجوب الایمان عن المراہقۃ العاقلۃ فیحتمل ان یثبت اصل وجوب الایمان علیہا ویسقط اداء الایمان عنہا بعذر الصبی فعدم انفساخ نکاح المراہقۃ مع عدم وصف الایمان لعدم وجوب اداء الایمان علیہا لا لعدم اصل الوجوب علیہا و الحجۃ لنا علی القاضی ابی زید خاصۃ انہ لو کان جمیع حقوق اللہ واجبا علیہ ای علی الصبی العاقل ثم سقط الوجوب بعد ثبوتہ بعذر الصبی دفعا للحرج اذ لا یتوجہ علیہ الخطاب بالاداء فی حال الصبی والقضاء یستلزم للحرج المبین لکان[ک] الصبی الآتی بجمیع حقوق اللہ کالصلوۃ والصوم وغیرہما من العبادات مؤدیا للواجب کالمسافر اذا صام رمضان فی السفر و اللازم وہو کون الصبی الآتی بہ مؤدیا للواجب باطل اتفاقا اذ الکل متفقون علی ان العبادات التی یاتی بہا الصبی العاقل نافلۃ وحیث لم یقع المؤدی عن الواجب بالاتفاق دل علی انتفاء الوجوب اصلاً ولما کان ہہنا مظنۃ سوال وہو انہ لا ملازمۃ بین اطراف الشرطیۃ اعنی بین قولہ لو کان واجبا علیہ ثم سقط الوجوب دفعا للحرج وبین قولہ لکان الآتی مؤدیا للواجب

[ل] قولہ اصل الوجوب اہ ای وجوب الاداء بل یحتمل ان یکون الاداء ساقطا بعذر الصبی ۱۲ منہ

[ک] قولہ لکان الآتی ای بالصلوۃ والصوم من العبادات ۱۲ منہ

اذ یجوز ان یکون اسقاط العبادات عن الصبی من قبیل اسقاط الرکعتین فی الرباعیۃ عن المسافر وظاہر ان المسافر اذا اتی بالرکعتین الاخریین فی الرباعیۃ لایکون مؤدیا للواجب اجاب عنہ بقولہ ولیس سقوط وجوب حقوق اللہ عن الصبی رخصۃ اسقاط کسقوط وجوب الرکعتین فی الرباعیۃ عن المسافر لعدم الاثم للصبی فی اتیان حقوق اللہ تعالی بالاتفاق وفی رخصۃ الاسقاط یکون الاثم فی الاتیان عندنا کما اذا صلی المسافر اربعا یاثم تدبر بہ فانہ دقیق وقیل اشارۃ الی ان عدم الاثم لا یدل علی کونہ رخصۃ اسقاط اذ لا یلزم تاثیم فی کل ما ہو رخصۃ اسقاط کالمسافر اذا ادی اربعا فانہ لا یاثم باداء الرکعتین الاخریین بل یکون مسیئا بالجمع بین النفل والفرض فی تحریمۃ واحدۃ وکذا صاحب الخف اذا ادخل الماء داخل الخف وغسل الرجلین لا یکون آثما نعم عدم اداء الواجب لازم کلی لرخصۃ الاسقاط وہو عین المتنازع فیہ

مسئلۃ الاہلیۃ اہلیۃ الانسان للشئ صلاحیتہ لصدور ذلک الشئ وطلبہ منہ وہی فی لسان الشرع عبارۃ عن صلاحیتہ للحکم وہی ضربان اہلیۃ الوجوب واہلیۃ الاداء فاہلیۃ الوجوب عبارۃ عن صلاحیتہ لوجوب الحقوق المشروعۃ لہ وعلیہ واہلیۃ الاداء عبارۃ عن صلاحیتہ لصدور الفعل منہ علی وجہ یعتد بہ شرعا ثم اہلیۃ الاداء نوعان کاملۃ بکمال العقل والبدن وہو یکون عند کونہ عاقلا بالغا فیلزم الاداء علیہ عند ہذہ الاہلیۃ وقاصرۃ لقصور العقل والبدن کلیہما کالصبی الغیر العاقل او احدہما ای احد من العقل والبدن کالصبی العاقل فان بدنہ قاصر والمعتوہ البالغ وہو البالغ الذی

لا يميز بين النفع والضرر ويختلط فى كلامه فبعض كلامه يشبه كلام العقلاء وبعضه يشبه كلام المجانين فعقله قاصر وان كان بدنه كاملا بالبلوغ والثابت معها اى مع الاهلية القاصرة صحة الاداء بحيث لو ادى الفعل صح اداءه لا وجوب الاداء والتفصيل فى الصبى ان ما يكون مع الاهلية القاصرة ستة لانه اما حق الله وهو اى حق الله ثلثة حسن محض اى لا يحتمل حسنه القبح بان سقط حسنه ويصير قبيحا غير مشروع بوجه وقبيح محض اى لا يحتمل قبحه الحسن بان يسقط قبحه ويصير حسنا مشروعا بوجه وبين بين اى متردد بين الحسن والقبح بانه قد يحسن وقد يقبح واما حق العبد وهو ايضا ثلثة نافع محض بحيث لا يكون فيه شائبة من الضرر وضار محض بحيث لا يكون فيه شائبة من النفع ودائر بينهما اى بين النفع والضرر بحيث يكون نافعا بوجه وضارا بوجه آخر والاول اى ما هو حق الله تعالى وحسن محض لا يحتمل حسنه القبح كالايمان لا يسقط حسنه اى حسن الايمان وفيه اى فى الايمان نفع محض للعبد لانه اى الايمان مناط سعادة الدارين من دار الدنيا والدار الآخرة اما سعادة دار الدنيا فلان العبد يصير بالايمان معصوم الدم ومحفوظا عن الجزية ومعززا بين المسلمين واما سعادة الدار الآخرة فانه يترتب عليه الثواب والخلاص عن عذاب الله تعالى واذا كان فى الايمان نفع محض فيصح الايمان منه اى من الصبى لكون الايمان نفعا محضا لا يشوبه ضرر واهلية الصبى للثواب وكيف لا يصح الايمان من الصبى والفرض ان الايمان وجد من الصبى حقيقة فكذا حكما وتخلف الوجود الحكمى عن الوجود الحقيقى امايكون

للحجر عنہ بالشرع والحجر ای المنع للصبی من الایمان وعدم اعتبار ایمانہ
من الشرع لم یعاجل لحسن الایمان حسنا لایحتمل ان یکون قبیحا بحال ولو کان
محجورا عنہ لکان قبیحا من ذلک الوجہ ولکونہ نفعا محضا لایشوبہ ضرر ولا
یلیق ہذا المنع بالشرع فان الشارع حکیم والحکیم لایلیق بہ ان یحجر عما ہو
مناط سعادۃ الدارین ولما کان یرد ہہنا سوال وہو ان الایمان کیف یکون
فیہ نفع محض مع انہ قد یکون فیہ ضرر فے احکام الدنیا کحرمان المیراث عن
مورثہ الکافر والفرقۃ بینہ وبین زوجتہ المجوسیۃ ولاشک فی انہما ضرر ان
حصلا لہ بسبب الایمان فانہ لو لم یؤمن لما حرم من المیراث ولا انفسخ نکاح
زوجتہ اجاب عنہ بقولہ وضرر حرمان المیراث للصبی المؤمن من مورثہ الکافر
وفرقۃ النکاح بین الصبی المؤمن وزوجتہ المجوسیۃ لکفر المقریب ای
قریب الصبی وہو مورثہ وہذا فی حرمان المیراث والکفر الزوجۃ ای زوجۃ الصبی
وہذا فی فرقۃ النکاح لابسبب ایمان الصبی فہما مضافان الیہما لا الیہ لان الاسلام
شرع عاصما للحقوق لاقاطعا لہا فحاصلہ منع کون الضرر فے الایمان بانا لانسلم
ان ہذین الضررین الذین لحقا للصبی بعد الایمان بسبب الایمان بل لبقاء
قریبہ وزوجتہ کافرین فانہما لو لم یبقیا علے الکفر بل اسلما معہ لم یحرم الصبی
من المیراث ولم ینفسخ النکاح ولو سلم لزوم ذلک للایمان بان کلواحد
من الضررین اعنی حرمان المیراث وفرقۃ النکاح بسبب ایمان الصبی فحکم الشئی
الموجب ثبوت ذلک الشئی صحۃ حکم وضع الشئی لذلک الحکم لاحکم یلزم الشئی
من حیث انہ من ثمراتہ تبعا لا قصدا ووضع الایمان لیس لحرمان المیراث والفرقۃ

بين الزوجة وبنيه وان لزم حرمان الميراث والفرقة عند الايمان بانهما من
ثمراته ولوازمه التابعة لوجوده بل وضعه لسعادة الدارين فهو[۵] اى ضرر
حرمان الميراث وفرقة النكاح بسبب الايمان بالتبع اى تبعاً لوجوده
لا قصداً اليه يعنى لزومه من ضرورة الحكم بصحة الايمان لانهما من لوازمه لا ان
يكون الحكم بصحة الايمان لاجله قصداً اليه وكم من شئ ثبت تبعاً لا قصداً
ولا يعد الضرر التبعى فيكون فى الايمان نفع محض مع ان الاسلام موجب
لارث الصبى من مورثه المسلم فلم يكن لازمه محصوراً فى حرمان الميراث
ويعود ملك نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت قبله فيتعارض النفع والضرر و
يتساقطان فيبقى الاسلام فى نفسه نفعاً محضاً وصار هذا كقبول هبة
القريب من الصبى يصح مع ترتب العتق اى عتق القريب على قبول
الهبة يعنى اذا كان قريب الصبى ذو رحم محرم من الصبى عبد الشخص فوهب
هذا الشخص ذلك القريب للصبى فقبل الصبى يصح قبول الصبى وملك الهبة ويصير ذلك القريب
معتقاً على الصبى وعتق القريب على الصبى ضرر محض للصبى لزم الهبة وقبولها
تبعاً لوجودها لان الحكم الاصلى للهبة انما هو الملك بلا عوض لا العتق المرتب
عليها فالعتق لزم من خارج وهو مملوكية القريب بالتبع والثانى اى ما هو
حق الله تعالى وقبيح لا يحتمل قبحه الحسن كالكفر فانه قبيح من كل شخص فى
كل حال والمراد من كونه حق الله تعالى ان حرمته حقه كحرمة الزنا وحرمة
شرب الخمر والقياس ان لا يصح الكفر من الصبى لانه ضرر محض لا يشوبه
منفعة وكذلك لا يصح من الصبى كاعتاق عبده وطلاق امرأته

[۵] قوله فهو بالتبع يعنى وضع الايمان بالسعادة ... المخالفة مع ... الاعتقاد ... بالتبع لوجوده ... ۱۲ ... عبد الحليم

وجهته ماله والدليل عليه انه لو ارتد في الصبي و بلغ كذلك لا يقتل و لو صحت
ردته لوجب قتله بعد البلوغ و عليه اي على عدم صحة الكفر من الصبي
الشافعي و ابو يوسف آخراً وفي المبسوط وهو رواية عن ابي حنيفة
لكن يصح الكفر من الصبي العاقل في احكام الدنيا والآخرة استحساناً
عندنا اي عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وفي احكام الآخرة
يصح الكفر من الصبي العاقل اتفاقاً بين ابي حنيفة ومحمد وبين ابي يوسف
والشافعي على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة السرخسي في اصول الفقه
وان كان اطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم الصحة عند ابي يوسف
والشافعي في احكام الآخرة ايضاً والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع الشرك
حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف العقل والنص كذا في كشف البزدوي
وذكر في اصول فخر الاسلام وشرحه والتنقيح متن التوضيح وشرحه التلويح
والتقرير شرح التحرير في وجه صحة الكفر من الصبي العاقل في احكام الآخرة
اتفاقاً ما حاصله وان لم يصح الكفر من الصبي العاقل بل عفي عنه وجعل مومناً
لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه
على ما هي عليه والجهل لا يجعل علماً في حق العباد فكيف في حق رب الارباب
فيصح الكفر منه في حق احكام الآخرة لان العفو عن الكفر و دخول الجنة
مع الكفر ممن يعتبر اداره بعقله وصحة ذلك مما لم يرد به شرع ولا يحكم به عقل
وجه الاستحسان ان الكفر محظور مطلقاً لا يحتمل المشروعية بحال
وبشخص فيستوي فيه البالغ والصبي فلا يسقط بعذر غير مسموع لان عذر

له قوله اتفاقاً قال كاتب الحروف ... على ان العبارة التي ... لبيان الصبي العاقل ...

صبی عاقل مناظر فی التوحید وصحة الرسالة ملزم للخصم علے وجه لا یبقی نفے معرفته شبهة لا یسمع وہذا الوجه ذکرہ ابن امیر الحاج فی التقریر وصاحب الکشف البزدوی وجه الاستحسان ان الصبی فی حق الردة بمنزلة البالغ انما یحکم بردته لتحققها منه وکونها محظورة لا لکونها مشروعة لانها لا تحتمل ان تکون مشروعة بحال وانها تحقق من الصبی العاقل کالایمان ویثبت الحظر فے حقه لانها لا تحتمل ان لا تکون محظورة فی وقت من الاوقات ولا فی حق شخص من الاشخاص واذا کان کذلک وجب الحکم بصحتها منه ولم یمتنع ثبوتها بعد الوجود حقیقة للحجر شرعا فان البالغ محجور عن الردة کالصبی ولم یسقط حکمها بعذر الصبے لانه لا یسقط بعد البلوغ بعذر من الاعذار فکذا بعذر الصبے قال الشیخ ابو الفضل الکرمانی انما حکمنا بردته ضرورة الحکم باسلامه لان الاسلام مما یوجد من العبد من اختیار منه وذلک متصور الترک منه وترک الاسلام بعد وجوده ہو الردة فتباین من الصبی امرءته ای امرءة الصبی المسلمة ویحرم الصبی المیراث من مورثه المسلم بالردة تبعا للحکم بصحتها لان ہذه الاحکام من توابعها لا قصدا للضرر فے حقه اذ ہو غیر جائز فلم یصح العفو عن مثل ہذا الامر العظیم الذی لا یحتمل العفو لوجه بواسطة لزوم ہذه الاحکام کما اذا ثبت الارتداد تبعا لابویه بان ارتدا ولحقا به بدار الحرب ولزمه ہذه الاحکام حیث لا یمتنع ثبوته بواسطة لزومها کذا فے کشف البزدوی والتقریر شرح التحریر ولما کان یرد علے ابی حنیفة ومحمد رحمہما اللہ تعالے فی مسئلة ردة الصبی فانہما حکما بصحة ارتداد الصبے فی حق حرمان المیراث ووقوع الفرقة لم لم یحکما بصحة الارتداد فی وجوب

قتل الصبی اجاب عنہ وانما لم یقتل الصبی بالارتداد وان صح ارتدادہ
عندہما بل قیل وحبس لانہ ای القتل للمرتد لیس بمجرد الارتداد بل
قتل المرتد بالحرابۃ لاہل الاسلام ولہذا لایثبت القتل فی حق النساء
وکذا فی حق اصحاب الاعذار کالزمنی والعمیان فی روایۃ وھو ای الصبی
لیس من اہلہا ای اہل الحرابۃ لضعف البنیۃ فلایجب علیہ جزاءہا
کما لایجب علی المرءۃ لانہا لیست من اہلہا ولان ما وجب جزاء وعقوبۃ فی
الدنیا یبتنی علی الاہلیۃ الکاملۃ لا علی القاصرۃ ولا یلزم علیہ جواز ضربہ عند
اساءۃ الادب مع انہ نوع جزاء ولاجواز استرقاقہ مع ان الاسترقاق
عقوبۃ وجزاء علی الکفر علی ما عرف لان الضرب عند اساءۃ الادب
تادیب للریاضۃ فی المستقبل بمنزلۃ ضرب الدواب لاجزاء علی الفعل
الماضی وکذا استرقاقہ لیس بطریق الجزاء ولکن باعتبار ان ماہو مباح
غیر معصوم محل للتملک کالصیود وذراری اہل الحرب بہذہ الصفۃ ولایقال
زوال العصمۃ التی ہی کرامۃ یکون بطریق الجزاء فینبغی ان لاتزول عن
الصبی لانا نقول زوالہا بمنزلۃ زوال الصحۃ بالمرض والحیوۃ بالموت والغناء
بالفقر واحد لایقول ان ذلک جزاء بطریق العقوبۃ الیہ اشار شمس الائمۃ
رحمہ اللہ وکان ینبغی ان یقتل اذا بلغ مرتداکما ہو جواب القیاس لوجود الارتداد
بعد الاسلام وزوال العذر وہو الصبا وتحقق معنی المحاربۃ بعد البلوغ و
لکن فی الاستحسان لا یقتل الصبی المرتد بعد البلوغ ویجبر علی الاسلام

لان فی صحۃ اسلامہ ای اسلام الصبی حال الصبی خلافا بین العلماء

ومن قال بصحة اسلامه فكفره ردة عنده ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره ليس بردة عنده فاورث هذا الخلاف الشبهة في ارتداده فهذه الشبهة صارت شبهة في قتله فتكون مسقطة له اذ الحدود تندرء بالشبهات الا انه لو قتله انسان قبل البلوغ او بعده لا يغرم شيئا لان من ضرورة صحة ردته اهدار دمه وليس من ضرورتها استحقاق قتله كالمرتدة اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها انسان لا يلزمه شئ كذا في المبسوط والثالث اى ما هو حق الله تعالى متردد بين الحسن والقبح كالصلوة واخواتها من العبادات البدنية كالصوم والحج فانها اى الصلوة واخواتها مشروعة وسنة في وقت كالاوقات المعينة لها دون وقت كوقت طلوع الشمس واستوائها وغروبها في حق الصلوة ويوم العيد وايام التشريق في حق الصوم وحكم هذه انها تصح مباشرته اى مباشرة الصبى بها للثواب اى لمصلحة ثوابها في الآخرة والاعتياد اى اعتياد ادائها بعد البلوغ بحيث لا يشق عليه في الدنيا بلا عهدة اى بلا لزوم عليه فلا يلزم على الصبى بالشروع المضى فيها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه المضى فيها واتمامها حتى لو افسدها عصى ولا يلزم على الصبى بالافساد بعد الشروع قضاؤها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه القضاء بالافساد لان هذه العبادات قد شرعت في حق البالغ في الجملة كذلك اى كما شرعت في حق الصبى بلا لزوم مضى ووجوب قضاء فان البالغ اذا شرع في هذه العبادات على ظن انها عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة

نحو ۵ قوله فانها مشروعة في وقت دون وقت كما ان الصلوة في بعض الاوقات منهى عنه فلا يصح وكذا الصوم في بعض الايام منهى فيصح ان يقع منهي عنه

اللزوم حتی اذا افسد لم لایجب علیه القضاء فکذا الصبی فی ہذا المعنی وکذلک
لا یلزم علی الصبی جزاء محظور احرامه ای احرام الصبی اذا
ارتکب محظور احرامه کما یلزم علی البالغ اذا احرم للحج واتی لما ہو محظور و
ممنوع موجب للجنایة جزاء ہذه الجنایة لان فی التزامه ایجاب ضرر وذلک
یبتنی علی الاہلیة الکاملة بخلاف ماکان مالیا من العبادات کالزکوٰة
فانه لا یصح منه ای من الصبی اداءه لان فیه ای فی اداءه ضررا
بالصبی فی العاجل باعتبار نقصان ماله فیبتنی ذلک علی الاہلیة الکاملة لا
علی القاصرة والرابع ای ماہو حق للعبد وہو نفع محض کقبول الهبة
والصدقة فان النفع فیه ظاہر اذ لو قبل یدخل المال فی ملکه ولو لم یقبل لم یدخل
والضرر فیه منتف تصح مباشرته ای مباشرة القسم الرابع منه ای
من الصبی لان تصحیحه ممکن بناء علی وجود الاہلیة القاصرة اذ الاہلیة القاصرة کافیة
لاداء ماہو نفع محض بلا اذن ولیه ای ولی الصبی لانه ای القسم
الرابع نفع محض والولی انما جعل ولیا لان لا یستغر بالغرامات فتخص
الحاجة الی الاذن فیما یحتمل المضرة واما ماہو نافع محض فلا یحتاج فیه الیه
کما ان قبول بدل الخلع من العبد المحجور بان خالع امرأته علی مال وقبضه
منها بغیر اذن مولاه یصح لان حجره عما فیه ضرر او توہم ضرر له وہذا نفع محض فی
حقه فلا یتوقف علی اذنه ولا یظهر الحجر فیه ولذلک ای لصحة مباشرة
مافیه نفع محض من الصبی بغیر اذن الولی تجب اجرة الصبی المحجور ای
الممنوع عن التصرف غیر الماذون من الولی اذا آجر الصبی المحجور نفسه

وعمل مع بطلان العقد اى عقد الاجارة يعنى لا يجوز للصبى المحجور ان يواجر نفسه لان الاجارة عقد معاوضة متردد بين الضرر والنفع كالبيع فلا يملكه الصبى المحجور عليه وانما ذلك الى الولى ولهذا لا يستحق تسليم النفس بهذا العقد لما فيه من معنى الضرر فاذا عمل الصبى وفرغ من العمل ففى القياس لا اجر له لان العقد لم يصح ووجوب الاجرة باعتباره فاذا فسد لم يجب الاجر وفى الاستحسان وجب الاجر له لان هذا العقد تمحض منفعة بعد اقامة العمل فانا لو اعتبرنا العقد استوجب الاجر ولو لم نعتبره لم يجب له الاجر والصبى لا يكون محجورا عما تمحض منفعة كقبول الهبة والصدقة لان الحجر لدفع الضرر ففيما لا ضرر فيه بوجه لا حجر كذا فى كشف البزدوى وفى التحرير والتقرير ذكر فى وجه الاستحسان لانه اى بطلان عقده بغير اذن وليه لحقه اى الصبى وهو ان يلحقه ضرر لانه عقد معاوضة متردد بين الضرر والنفع فلا يملكه بدون اذن الولى فاذا عمل بقى الاجر نفعا محضا وهو غير محجور فيه وتجب اجرة الصبى المحجور بلا اشتراط سلامه اذا كان الصبى المحجور من العمل حرا حتى لو هلك فى العمل له الاجر بقدر ما اقام من العمل لان الحر لا يملك بالضمان اما العبد المحجور اذا آجر نفسه بغير اذن مولاه فيجب له اى لهذا العبد الاجرة بشرط السلامة اى سلامة العبد من العمل فلو هلك العبد فى العمل فالقيمة اى فتجب على المستاجر قيمة العبد يعنى ضمن المستاجر قيمة العبد من يوم الغصب لانه غاصب له حين استعمله بغير اذن مولاه فيملكه بالضمان من حيث وجب عليه الضمان لا الاجر اى لا يجب على المستاجر الاجر لان الضمان

والاجر لا یجتمعان وانما اوجبنا الاجر لنفع المولی ووجوب الضمان انفع له من
لزوم الاجر بخلاف الصبی الحر فانہ وان ہلک فی العمل فلہ الاجر بقدر ما اقام
من العمل لان الحر لا یملک بالضمان فلم یکن بد من ایجاب الاجر وکذلک اذا
قاتل الصبی بغیر اذن ولیہ لاشئی لہ فی القیاس لانہ لیس من اہل القتال
وانما یصیر اہلا لہ عند اذن ولیہ فیکون حالہ کحال الحربی المستامن ان قاتل باذن
الامام استحق الرضخ والافلا وفی الاستحسان استحق الرضخ بالراء المہملۃ والضاد
والخاء المعجمتین ای مادون السہم من الغنیمۃ لانہ غیر محجور عن النافع المحض و
استحقاق الرضخ بعد الفراغ من القتال بہذہ الصفۃ فیکون ہو کالماذون فیہ
من جہۃ الولی مع علم جواز شہود القتال ای حضور الصبی للقتال بدون
الاذن ای اذن ولیہ بالاجماع وذکر فخر الاسلام فی اصولہ واقرہ
صاحب الکشف ما حاصلہ انہ یحتمل ان یکون ہذا ای استحقاق الرضخ استحسانا
قول محمد لان عندہ امان الصبی المحجور صحیح وذلک لا یصح الا ممن لہ ولایۃ القتال
واذا کان لہ ولایۃ القتال کان مستحقا للرضخ عند الفراغ من القتال والدلیل
علیہ ان محمدا رحمہ اللہ لم یذکر ہذہ المسئلۃ الا فی السیر الکبیر واکثر تفریعاتہ مبنی
علی اصلہ کتفریعات الزیادات فاما عند ابی حنیفۃ وابی یوسف فلا یستحق شئیا
لان امان الصبی المحجور لیس بصحیح عندہما فلم تکن لہ ولایۃ القتال ولہذا لا یحل
لہ شہود القتال بدون الاذن بالاجماع فلا یستحق شئیا بالقتال کالحربی اذا
قاتل والاصح ان ہذا جواب الکل لما ذکرنا ان الحجر عن القتال لدفع الضرر و
قد انقلب نفعا بعد الفراغ فلا معنی للمنع من الاستحقاق واشار الی ضعف

لہ قولہ و استحق الرضخ ای دون السہم من الغنیمۃ ۱۲ منہ عفی عنہ

ہذا الاحتمال ابن الہمام فی التحریر حیث قال وقیل ہو قول محمدؒ وتابع ابن
امیر الحاج صاحب الکشف فی ان استحقاق الرضخ قول الکل علی الاصح
حیث قال والاصح ان ہذا جواب الکل لان المحجور عن القتال لدفع الضرر
وقد انقلب نفعًا بعد الفراغ منہ فلا معنی للحجر عن الاستحقاق انتہی والخامس
ای ما ہو حق للعبد وہو ضرر محض کالطلاق ونحوہ من العتاق والصدقۃ والہبۃ
فانہا ضرر محض فی العاجل بازالۃ ملک النکاح والرقبۃ والعین من غیر نفع
یعود الیہ فلا یملکہ ای لا یملک الصبی بنفسہ الخامس ولو باذن ولیہ حتی لو
طلق الصبی امرءتہ باذن الولی بالطلاق لا یقع الطلاق کما لا یملکہ ای
الخامس علیہ ای علی الصبی غیرہ ای غیر الصبی کالولی والوصی والقاضی
لان ولایۃ الغیر علیہ نظریۃ ولیس من النظر اثبات الولایۃ فیما ہو ضرر محض فی
حقہ قال صاحب الکشف کان المراد من عدم شرعیۃ الطلاق والعتاق
فی حقہ عدمہا عند عدم الضرورۃ والحاجۃ فاما عند تحقق الحاجۃ الیہ فہو مشروع
قال شمس الائمۃ السرخسی فی اصول الفقہ زعم بعض مشائخنا رحمہم اللہ ان
ہذا الحکم غیر مشروع اصلا فی حق الصبی حتی ان امرأتہ ای امرءۃ الصبی
لا تکون محلا للطلاق قال وہذا ای ہذا الزعم وہم عندی فان
الطلاق یملک بملک النکاح فہو من لوازمہ فلا ینفک النکاح عن ملک
الطلاق ولا ضرر للصبی فیہ ای فی ملک الطلاق واثبات اصل الملک
وانما ہو ای الضرر فی الایقاع ای ایقاع الطلاق فانہ یبطل بہ
ملک النکاح فینبغی ان لا یصح النکاح لکن ربما تمتنا من الزوجۃ مضرات عظیمۃ

فحينئذٍ لا ضرر في الايقاع فلو تحققت الحاجة اليه اي الى ايقاع الطلاق من
جهته لدفع الضرر كان الايقاع صحيحا من الصبي وبهذا تبين فساد قول من يقول
انا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب
الخالي عن حكمه غير معتبر شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمة لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت
في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما
وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى واذا ارتد وقعت الفرقة
بينه وبين امرأته وكان طلاقا في قول محمد رح واذا وجدته امرأته مجبوبا فخاصمته في
ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشائخ كذا في الكشف والتقرير وايضا
في الكشف واذا كاتب الاب او الوصي في نصيب الصغير من عبد مشترك
بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة صار الصبي معتقا نصيبه حتى يضمن قيمة
نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا الضمان لا يجب الا باعتاق فيكفي بالاهلية القاصرة
دون جعله معتقا للحاجة الى دفع الضرر عن الشريك فعرفنا ان الحكم ثابت في
حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يجعل ثابتا لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة
لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض ولما كان يرد ان اقراض
القاضي مال الصبي ضرر محض لانه قطع الملك عن العين ببدل في ذمة
المستقرض ولا نفع فيه فهو من القسم الخامس ولا يملك القسم الخامس
على الصبي غير الصبي فكيف يملك القاضي الاقراض على الصبي مع ان
القاضي يملكه على الصبي اجاب عنه بقوله وانما يجوز اقراض القاضي ماله اي
مال الصبي من الملئ اي الغني لانه اي اقراض القاضي حفظ وصيانة

لمال الصبی مع قدرتہ علی الاقتضاء ای الاستیفاء من المستقرض بعلمہ
من غیر حاجۃ الی دعوی وبینۃ فان علم القاضی کاف فی الحکم وتحصیل المال
منہ فلا احتمال للجحود بہ عند علم القاضی بخلاف الاقراض من غیر الملی لانتفاء
القدرۃ علی الاقتضاء فی الکشف صح الاقراض من القاضی وصار ہو مندوبا
الیہ لان الدین الذی علی المستقرض بواسطۃ ولایۃ القاضی یعدل العین
وزیادۃ لان القاضی یمکنہ ان یطلب ملیا علی خلاف العادۃ ولیقرضہ مال
الیتیم کما یقتضیہ النظر والبدل مامون عن التوی باعتبار الملاءۃ وباعتبار علم
القاضی وامکان تحصیلہ المال منہ من غیر حاجۃ الی دعوی وبینۃ فکان
مصونا عن التلف فوق صیانۃ العین فان العین یعرضہا التلف باسباب
غیر محصورۃ فصار القرض ملحقا بہذا الشرط وہو ان یکون المقرض قادرا علی تحصیلہ
بالمنافع الخالصۃ فلذلک کان القرض نظرا من القاضی لہ ونفعا فیملکہ علی
الصبی وضررا من الوصی لترجح جہۃ الشرع فی حقہ فلا یملکہ انتہی قال مولانا
نظام الملۃ والدین فی الشرح ینبغی ان لا یفتی بہذہ الروایۃ فی زماننا لظہور الخیانۃ
الیوم فی القضاۃ لانہم قالوا ان افشاء الخیانۃ فی القضاء اقتضی ان لا
یفتی بالاجراء بعلم القاضی بخلاف الاب فانہ لا یملک اقراض مال ابنہ
الصبی من الملی لعدم القدرۃ علی الاستیفاء لانہ لا یمکن من تحصیل المال
من المستقرض بنفسہ فکان بمنزلۃ الوصی الا فی روایۃ یملک الاب
اقراض مال ابنہ الصبی من الملی لان الاب یملک التصرف فی المال
والنفس فکان بمنزلۃ القاضی واما الاستقراض فقد ذکر فی شرح الجامع الصغیر

نقاضیخان رحمہ اللہ تعالے الاب لواخذ مال الصغیر قرضًا جاز لانہ یملک علیہ والوصی لواخذ مال الیتیم قرضًا لایجوز فے قول ابی حنیفۃؒ وقال محمدؒ لاباس بہ اذاکان ملیًا قادرا علی الوفاء وذکر فے احکام الصغار نقلاعن المنتقے انہ لیس للقاضی ان یستقرض مال الیتیم والغائب لنفسہ والسادس ای ماھو حق للعبد متردد بین النفع والضرر ومحتمل لہما کالبیع فانہ اذاکان رابحا کان نفعا واذا کان خاسرًا کان ضررًا والاجارۃ فانہا اذاکانت اقل من اجر المثل تکون نفعًا فی حق المستاجر واذاکانت باکثر من اجر المثل کانت ضررا فے حق المستاجر وغیرھا من المعاوضات التی یوخذ فیہا العوض کالنکاح والکتابۃ والشرکۃ والاخذ بالشفعۃ والاقرار بالغصب والاستھلاک والرہن فیہا ای فے ہذہ الاشیاء نفع مشوب باحتمال ضرر فبانضمام رای الولی باجازتہ یندفع الاحتمال ای احتمال الضرر لان الولی لایری المصلحۃ الافیما لہ فیہ نفع غالبًا فالتحق بما یتمحض نفعًا فیملک الصبی ہذا القسم السادس معہ ای مع راے الولی لانہ فارغ الاحتمال المذکور ثم عند ابی حنیفۃ لما انجبر القصور ای قصور راے الصبی بالاذن ای باذن الولی وراۂ کان الصبی الماذون کالبالغ فی نفاذ التصرفات فیملک الصبے ہذا القسم بغبن فاحش وہو مالا یدخل تحت تقویم المقومین مع الاجانب باتفاق الروایات عن ابے حنیفہؒ ومع الولی فی روایۃ عنہ بخلاف روایۃ اخرے عنہ فان فیہا لایملکہ لان الولی متہم فے الاذن لجواز ان یکون اذنہ خداعا منہ لاخذ مالہ ولاکذلک فے الاجنبی فینفذ بیع الصبے مثلا من الاجانب

بغبن فاحش كما ينفذ بيع غيره من البالغين او كما ينفذ بيعه بعد البلوغ
وان كان لا ينفذ بيع الصبي من الولي لغبن فاحش باتفاق الروايات و
ينفذ في رواية وعندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا يجوز
هذا القسم السادس مع الغبن الفاحش مطلقاً لا من الولي ولا من غير الولي قال
الباقلاني وقول ابي حنيفة اصح لان اقرار الصبي بغير اذن الولي صحيح وان
لم يملك ذلك بنفسه وفيه تطويل الذي يظهر لي ان قولهما اي قول
ابي يوسف ومحمدؒ اظهر فليتامل كذا في التقرير شرح التحرير لان الاذن
انما اعتبر شرعاً اليامن من الضرر فلما عقد مع الغبن الفاحش علم ان اذنه لم
يقع في محله كذا في بعض الشروح وقال بركت الاله آبادي لان الاذن بالبيع
راجع الى الاذن بالبيع المتعارف وهو البيع بغير الغبن الفاحش انتهى مسئلة
سفر المعصية من البغي والاباق وقطع طريق ونحوها لا يمنع الرخصة
المتعلقة بالسفر كقصر الصلوة الرباعية وافطار الصوم عندنا اي عند اصحابنا
الحنفية خلافاً للائمة الثلثة فان سفر المعصية عندهم يمنع الرخصة.
والدليل لنا اي لاصحابنا الحنفية على كون سفر المعصية غير مانع
عن الرخصة الاطلاق اي اطلاق نصوص الرخص قال الله تعالى فمن
كان منكم مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر وفي صحيح مسلم عن
ابن عباس رضي الله تعالى عنه فرض الله تعالى الصلوة على لسان نبيكم في الحضر
اربع ركعات وفي السفر ركعتين وفي مسند احمد وصحيح ابن حبان وصحيح
ابن خزيمة وغيرها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت في المسح

على الخفين ثلثة ايام ولياليهن للمسافر وللمقيم يومًا وليلة فالآية المذكورة والحديثان
المذكوران وغيرها من النصوص دالة على كون السفر المطلق موجبا للرخصة
والائمة الثلثة قالوا اى فى الاستدلال على كون سفر المعصية مانعا عن الرخصة
بان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية فيجعل السفر معدومًا فى حقها
كالسكر يجعل معدومًا فى حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية
قلنا فى جواب هذا الاستدلال بانا سلمنا ان النعمة لا تنال بالمعصية لكن
لا نسلم ان فى سفر المعصية جعل الرخصة سببا للرخصة لان المعصية ليست اياه
اى السفر بل المعصية البغى والاباق وقطع الطريق والسفر منفصل عن المعصية
من كل وجه توجد المعصية بدون السفر كالباغى والآبق المقيم ويوجد
السفر بدون المعصية كالسفر المندوب بل المعصية مجاورة للسفر والسبب
هو السفر ومجاورته غير مانعة من اعتباره شرعًا فصار سفر المعصية
كالصلوة فى الارض المغصوبة فان نفس الصلوة ليست بمعصية بل
هى خير محض وانما جاورها شغل ملك الغير بدون اذنه وهو معصية بخلاف سبب
المعصية كالسكر بشرب المسكر المحرم حيث لا يبيح له شرعًا فانه حدث
عن معصية فلا تناط به الرخصة لان سببها لا بد ان يكون مباحًا والفرض انتفاء
الاباحة الشرعية كذا فى التقرير مسئلة المواخذة بالخطأ قال
الامام اللامشى الصواب ما اصيب به المقصود بحكم الشرع والخطأ العدول
عنه وقيل الخطأ فعل او قول يصدر عن الانسان بغير قصده بسبب ترك
التثبت عند مباشرة امر مقصود سواه قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله الخطأ

یذکر و یراد بہ ضد الصواب ومنہ یسمی الذنب خطیئۃ ومنہ قولہ تعالے ان قتلہم
کان خطأ کبیراً ہو ضد الصواب لا ضد العمد ویذکر و یراد بہ ضد العمد کما فی قولہ
تعالے ومن قتل مومنا خطأ وقولہ علیہ السلام رفع عن امتی الخطأ والنسیان
ثم قال والخطأ ان یکون عائدا الی الفعل لا الی المفعول کمن رمی الی انسان
علی ظن انہ صید فہو قاصد الی الرمی لا الی المرمی الیہ وہو الانسان کذا فی
کشف البزودی وذکر صدر الشریعۃ فی التوضیح الخطأ ہو ان یفعل فعلہ من غیر
ان یقصدہ قصدا تاما کما اذا رمی الی صید فاصاب انسانا فانہ قصد الرمی
لکن لم یقصد بہ الانسان فوجد قصد غیر تام انتہے وذکر التفتازانی فی التلویح
ذلک ان تمام قصد الفعل ان یقصد محلہ وفی الخطأ یوجد قصد الفعل دون
قصد المحل انتہے وذکر ابن الہمام فی التحریر الخطأ ان یقصد بالفعل غیر
المحل الذی تقصد بہ الجنایۃ کالمضمضۃ تسری الی الحلق والرمی الی صید
فاصاب آدمیا انتہے فان القصد بادخال الماء الفم لیس الی الوجہ وبالرمی
لیس الی الادمی کذا فی التقریر جائزۃ عقلاً ای لا یابی العقل عن تجویز
المواخذۃ علی ارتکاب السیئۃ خطأ عند اہل السنۃ والجماعۃ خلافا للمعتزلۃ
فان عندہم لا تجوز المواخذۃ بالخطأ ولا یلیق بجنابہ تعالے والدلیل لنا
ای لاہل السنۃ والجماعۃ علی جواز المواخذۃ بالخطأ قولہ تعالی ربنا لا تواخذنا
ان نسینا او اخطأنا فان الباری تعالے سئل عن عدم المواخذۃ بالخطأ فیہ
والا لم یکن امرنا ان نسأل عنہ ولو کانت المواخذۃ بالخطأ غیر جائزۃ
عقلاً لکانت مستحیلۃ والسوال کا یستحیل نفیا باطل لان عدم وقوعہ

ضروری فلا فائدة للسوال لعدم وقوعه والمعتزلة قالوا فی الاستدلال علی
عدم جواز المواخذة بالخطأ بان المواخذة بالجناية وهی ای الجناية انما
يتحقق بالقصد ولا قصد فی الخطأ لان الخاطی غير قاصد الی الخطأ فلا جناية
فی الخطأ فكيف يواخذ به قلنا فی الجواب المواخذة فی الخطأ بعدم التثبت والاحتياط
الواجب الذی ينشأ منه خطأ لا بنفس الخطأ ولا شک فی ان ترک التثبت
والاحتياط جناية وقصد وان لم يكن نفس الخطأ جناية وقصدا ولما كان الخطأ
مبنيا عن عدم التثبت الذی هو جناية عد الخطأ ايضا جناية فالذنوب كالسموم
فكما ان تناول السموم يؤدی الی الهلاک وان كان خطأ كذلک تعاطی
الذنوب يفضی الی العقاب وان لم يكن عزيمة الا ان فيه ای فی الخطأ
شبهة العدم ای عدم الجناية والشبهة دارئة فی العقوبات فلا
يواخذ بحد حتی لو زفت اليه غير امرأته فوطيها علی ظن انها امرأته لا يجب
الحد ولا قصاص حتی لو رمی الی انسان علی ظن انه صيد فقتله لا يجب
القصاص دون ضمان المتلفات خطأ من الاموال بيان للمتلفات
احترازا عن النفوس فلو اتلف مال انسان خطأ بان رمی الی شاة او بقرة
علی ظن انها صيد او اكل مال انسان علی ظن انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان
مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطيا معذورا لا ينافی عصمة المحل والدليل
علی انه بدل المحل لا جزاء الفعل انه لو اتلف جماعة مال انسان يجب علی الكل ضمان
واحد كما لو كان المتلف واحدا ولو كان جزاء الفعل لوجب علی كل واحد ضمان
كامل كما فی القصاص وجزاء الصيد ويقع طلاقه ای طلاق الخاطی بان اراد

ان یقول مثلا اسقنی فجری علی لسانہ انت طالق عندنا ای عند الحنفیۃ کما ہو مروی عن ابی حنیفۃ وابی یوسف رحمہما اللہ تعالے لکن الوقوع عندنا انما ہو فی الحکم والقضاء لافیما بینہ وبین اللہ تعالی فہی امرءتہ کما نص علیہ ابن الہمام فی التحریر وفتح القدیر واقرہ ابن امیر الحاج فی التقریر خلافا للشافعی رحمہ اللہ تعالے فانہ قال بعدم وقوع طلاق المخطی لان الطلاق یقع فی الکلام واعتبار الکلام بالقصد ولم یوجد القصد فی الخاطی واذا لم یعتبر کلامہ فکیف یقع طلاقہ کما فی النائم اذا طلق امرءتہ فی حالۃ النوم لا یقع طلاقہ بالاتفاق قلنا فی جواب الشافعی نعم اعتبار الکلام بالقصد لکن لایوقف الحکم علی وجودہ حقیقۃ لان فی وقف الحکم علی وجودہ حقیقۃ حرج اذا لغفلۃ عن معنی اللفظ کما ہی فی صورۃ الخطاء وعدم القصد امر خفی باطن فکیف یعلم وجود القصد حقیقۃ فلا یناط الحکم بہ وللقصد سبب ظاہر وہو العقل والبلوغ فاقیم تمییز البلوغ عن عقل مقامہ ای مقام القصد دفعا للحرج کما اقیم السفر مقام المشقۃ فی رخص السفر لان العاقل البالغ لایفعل الفعل غالبا الا بالقصد فیکون صدور الفعل عنہ دلیلا علے القصد بخلاف النوم فان عدم القصد فیہ ظاہر للعلم یقینا بان النوم ینافی اصل العمل بالعقل لان النوم مانع عن استعمال العقل فکانت اہلیۃ القصد معدومۃ فی النائم بیقین من غیر حرج فی درکہ کذا فی التقریر **مسئلۃ الاکراہ** وہو حمل الغیر علے مالا یرضاہ من قول او فعل ولا یختار مباشرتہ لو خلی ونفسہ کذا فی التلویح والتحریر والتقریر وقال شمس الائمۃ السرخسی فی اصول الفقہ ہو اسم لفعل

يفعله الانسان بغيره فينتفي به رضاه او يفسد به اختياره وهو نوعان ملجئ بان يضطر الفاعل الى مباشرة المكره عليه بما يفوت النفس او العضو ولو انما لان حرمة كحرمة النفس بغلبة ظنه والا اذا لم يغلب على ظنه تفويت احدهما بل ان ذلک تهديد وتخويف لا تحقيق لا يكون اكراها اصلا فيفسد الاختيار بجعله مستندا الى اختيار آخر لا انه يعدمه اصلا اذ حقيقة القصد الى امر متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد يعدم الرضا كذا في التحرير والتقرير وفي التلويح ومعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته وذلک يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه انتهى وغيره اي غير ملجئ غاية اي غير الاكراه بما يفوت النفس او العضو وهو الاكراه بغير ما يفوت النفس او العضو كالحبس والضرب وهذا يحتمل الوجهين الاول ان يكون مثالا لغير ما يفوت النفس او العضو وثانيهما ان يكون مثالا للاكراه الغير الملجئ فيكون معناه كالحمل على المكره عليه والاكراه على شئ بالحبس والضرب الذي لا يفضي الى تلف عضو وباتلاف الاموال وغيرها بانه لو لم يفعل هذا الامر المكره عليه يحبس او يضرب او يتلف ماله او يعاقب بغيرها وهذا القسم من الاكراه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار لتمكن المكره من الصبر على غير ما يفوت النفس او العضو واما تهديده بحبس نحو ابنه وابيه وامه وزوجته وكل ذي رحم منه كاخته واخيه لان القرابة المتابدة بالمحرمية بمنزلة الولادة فالقياس انه ليس باكراه لانه لا يلحقه ضرر بذلک والاستحسان انه اكراه لان بحبسهم يلحق به من الحزن

قوله بما يفوت النفس او العضو ... قالوا الاستحسان ... ذي رحم محرم ... ١٢ منه

والہم بالحق یحبس نفسہ او اکثر فکما ان التہدید فی حقہ بذلک لعدم تمام الرضا فکذا التہدید بحبس احدہم کذا فی الکشف والتحریر والتقریر وذکر صدر الشریعۃ فی التنقیح والاکراہ والحبس عندہ ای عند الشافعی سواء انتہی وفی التلویح لان فی الحبس ضررا کالقتل والعصمۃ تقتضی رفع الضرر قال الامام محی السنۃ الاکراہ ان یخوفہ بعقوبۃ تنال من بدنہ لا طاقۃ لہ بہا وکان الخوف ممن یمکنہ تحقیق ما یخوف بہا فیدخل فیہ القتل والضرب المبرح ای الشدید وقطع العضو وتخلید السجن لا اذہاب الجاہ واتلاف المال ونحو ذلک انتہی وذکر الاسنوی فی شرح المنہاج الاکراہ قد ینتہی الی حد الالجاء وہو الذی لا تبقی للشخص معہ قدرۃ ولا اختیار کالالقاء من شاہق وقد لا ینتہی الیہ کما لو قیل لہ ان لم تقتل ہذا والا قتلتک وعلم انہ لو لم یقتلہ والا قتلہ انتہی وھو ای الاکراہ لا یمنع التکلیف بالفعل المکرہ علیہ ونقیضہ مطلقا سواء کان الاکراہ ملجیاً او غیر ملجی کما نص علیہ فخر الاسلام فی اصولہ وصدر الشریعۃ فی التنقیح وابن الہمام فی التحریر واقرہ صاحب الکشف والتفتازانی فی التلویح وابن امیر الحاج فی التقریر وقال جماعۃ من الاصولیین کالامام الرازی فی المحصول والآمدی فی الاحکام والبیضاوی فی المنہاج وغیرہم فی اسفارہم ان الاکراہ یمنع التکلیف بالفعل المکرہ علیہ وبنقیضہ فی ضمن الملجی وذکر ابن التلمسانی فی شرح المعالم ہذا القسم لا خلاف فیہ دون ضمن غیرہ ای غیر الملجی یعنی الاکراہ فی ضمن غیر الملجی لا یمنع التکلیف وہو المفہوم من کلام صاحب المنہاج وقال ابن التلمسانی فی شرح المعالم وہو مذہب اصحابنا وقالت المعتزلۃ

ان الاکراہ یمنع التکلیف فی الملجی بعین المکرہ علیہ وبنقیضہ ویمنع فی غیرہ
ای فی غیر الملجی فی عین المکرہ علیہ دون نقیضہ ای نقیض المکرہ
علیہ یعنی لا یمنع الاکراہ فی غیر الملجی التکلیف بنقیض المکرہ علیہ عند المعتزلۃ فان
اکرہ علی ترک الصلوۃ بالحبس فالترک غیر مکلف بہ واما الصلوۃ فہو مکلف لہا
والدلیل لنا ای للحنفیۃ القائلین بان الاکراہ مطلقا ملجیا کان او غیر ملجی لا
یمنع التکلیف بالفعل المکرہ علیہ ونقیضہ ان الفعل المکرہ علیہ وکذا نقیضہ ممکن
فی نفسہ الفاعل متمکن اسے قادر علی ایقاعہ وعدم ایقاعہ کیف لا یکون
متمکنا و الحال ھو ای الفاعل یختار اخف المکروھین من المکرہ
علیہ والمکرہ بہ فان رای الفعل المکرہ علیہ اخف من المکرہ بہ یختارہ وان رای
المکرہ بہ اخف من الفعل المکرہ علیہ اختار المکرہ بہ فالفاعل قادر فیصح التکلیف
ولذا ای لاجل ان الفاعل متمکن علے ایقاع الفعل المکرہ علیہ وعدم
ایقاعہ قد یفترض علے المکرہ ما اکرہ علیہ کالاکراہ بالقتل علی شرب الخمر
فیاثم المکرہ بترکہ اسے بترک ما اکرہ علیہ کشرب الخمر عالما بسقوط
حرمۃ الاباحۃ فی حقہ لقولہ تعالے الا ما اضطررتم الیہ والاقدام علے المباح
عند الاکراہ فرض و قد یحرم علی المکرہ ما اکرہ علیہ کعلے قتل مسلم ظلما
ای کالاکراہ علے قتل مسلم ظلما من غیر تقصیر موجب للقتل فیوجر المکرہ
علے الترک اسے ترک قتل مسلم ظلما کعلے اجراء کلمۃ الکفر اسے کما یوجر
المکرہ علے اجراء کلمۃ الکفر علے لسانہ بالترک والحاصل ان ما اکرہ علیہ فرض
ومباح ورخصۃ وحرام ویوجر علے الترک فی الحرام والرخصۃ ویاثم فی الفرض

والمباح وکل من الاخر والاثم انما یکون بعد کون الفاعل متمکناً علی الفعل و
عدمہ والمراد بالاباحۃ انہ یجوز لہ الفعل ولو ترکہ وصبر حتے قتل لم یاثم ولم یوجر و
بالرخصۃ انہ یجوز لہ الفعل لکنہ لو ترکہ وصبر حتی قتل یوجر عملاً بالعزیمۃ وبہذا یسقط الاعتراض
ای اعتراض صاحب الکشف علی کلام فخر الاسلام بانہ ان ارید بالاباحۃ انہ یجوز لہ
الفعل و لو ترکہ وصبر حتے قتل لا یاثم فہو معنی الرخصۃ وان ارید انہ لو ترکہ یاثم
فہو معنی الفرض کذا ذکر التفتازانی فے التلویح وابن امیر الحاج فے التحریر

قال المفصلون بین الاکراہ الملجیٔ وغیر الملجیٔ بان الاول مانع عن التکلیف
بخلاف الثانی فانہ لیس بمانع عن التکلیف فے الاستدلال علی ان الاکراہ
الملجیٔ مانع عن التکلیف بالفعل المکرہ علیہ وبنقیضہ بان المکرہ علیہ واجب الوقوع
من المکرہ وضدہ ممتنع وقوعہ من المکرہ لانہ مضطر فے الارتفاع احیاءً
لنفسہ والمضطر الیہ واجب وضد الواجب ممتنع والتکلیف بہما اے بالواجب
والممتنع محال کذا استدل الامام فے المحصول وہو معنے قول صاحب
المنہاج لزوال القدرۃ لان القادر علے الشئ ہو الذی ان شاء فعل و ان
شاء ترک قلنا فی جواب استدلال المفصلین انا لانسلم ان المکرہ علیہ
واجب بالذات وضدہ ممتنع بالذات فان الفعل فے نفسہ ممکن والفاعل
قادر علیہ بل وجوب المکرہ علیہ وامتناع ضدہ بالشرع لقولہ تعالے ولاتلقوا
بایدیکم الے التہلکۃ او بالعقل فان العاقل من شانہ ان یختار ما ہو اخف عندہ

وہو حیوۃ نفسہ وسلامۃ عضوہ والایجاب والامتناع بالشرع
او بالعقل لاینافی الاختیار للفاعل بل ہو اے کل واحد

من الایجاب والامتناع بالشرع او العقل من یجح لجانب الفعل والترک لاموجب لجانب الفعل او الترک والترجیح لاینافی الاختیار حتے یمتنع التکلیف فتامل فانہ دقیق وقالت المعتزلۃ الذاہبون الی ان الاکراہ فی غیر الملجی یمنع التکلیف فی عین المکرہ علیہ دون نقیضہ فی الاستدلال علی مذہبہم بان المکرہ اذا اکرہ علی عین المامور بہ کالصلوٰۃ مثلاً فالاتیان بہ ای بالمامور بہ لداعی الاکراہ فان الانسان یمیل اولا الی دفع المضار الجسمانیۃ کالضرب والحبس فالاکراہ ہو الباعث اولا الی ارادۃ الفعل دفعاً للمضرۃ وبالنظر الے ہذا الباعث یفعل المکرہ الفعل لا لداعی الشرع فلا اخلاص لعدم الامتثال بحکم الشرع فلا یثاب علیہ ای علی ابتان ہذا المامور بہ فلا یصح التکلیف بہ ای بہذا المامور فانہم یشترطون فے المامور بہ ان یکون بحال یثاب علی فعلہ بخلاف ما اذا اتی بنقیض المکرہ علیہ کما اذا اکرہ علے ترک الصلوٰۃ فاتے بالصلوٰۃ فانہ ای المکرہ ابلغ فی اجابۃ داعی الشرع حیث صبر علے التعذیب فی سبیل اللہ فیثاب علی ہذا التقدیر قال برکت الالہ آبادے لانہ اذا اختلف فیہ الداعیان فیترک مقتضے داعی الاکراہ واتی مقتضے داعے الشرع فہو ابلغ فے الاجابۃ لداعے الشرع انتہے قلنا فی جواب استدلال المعتزلۃ بما اورد علیہم القاضی ابوبکر الباقلانی ونقلہ عنہ ابن التلمسانی فے شرح المعالم بانہم اعترفوا بصحۃ التکلیف لضد المکرہ علیہ وصحۃ التکلیف بالضد تقتضی المقدرۃ علی الضد لان اللہ تعالے لایکلف العبد الابعد خلق القدرۃ لہ عندہم والقدرۃ علے الشئے عندہم قدرۃ علے ضدہ ای علی

ضد ذلك الشئ فالقدرة على ضد المكره عليه قدرة على ضد ضد المكره عليه وضد ضد المكره عليه عين المكره عليه فصار المكره عليه مقدورا" وكل مقدور يصح التكليف به ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يدفع الاستدلال لان المعتزلة لم يذهبوا الى منع التكليف لكون المكره عليه غير مقدور بل لعدم ترتب الثواب على اتيانه واشتراطهم كون المامور به بحال يثاب على فعله فلهم ان يمنعوا كلية قولنا كل مقدور يصح التكليف به فالجواب الذي يدفع الاستدلال انا لا نسلم ان الاتيان بعين المكره عليه لداعي الاكراه لزوما فان الذين بذلوا انفسهم في سبيل الله لا يقدمون على الفعل الا لداعي الشرع وانما الاعمال بالنيات قال الغزالي في المستصفى الآتي بالفعل مع الاكراه كمن اكره على اداء الزكوة مثلا ان اتى به لداعي الشرع فهو صحيح او لداعي الاكراه فلا **مسئلة** لا حرج في الدين عقلا كما هو عند المعتزلة فان العقل يحكم بانه تعالى لاستجماعه الاوصاف الكمالية التي من جملتها الرحمة الواسعة لا يوقع عباده في الحرج بان يامرهم بما لا يطاق ويكلفهم بامر يشق عليهم او شرعا كما هو عندنا فان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يدل عليه وهو اي الحرج كلي مشكك له افراد يصدق على بعضها بالشدة وعلى بعضها بالضعف اذ العاجز من كل وجه حرجه اشد من حرج العاجز من بعض الوجوه وتخفيف الاحكام بقدر الحرج فلهذا اي لاجل انه لا حرج في الدين والحرج كلي مشكك لم يجب شئ من الاحكام على الصبي العاقل لضعف بنائه وعدم كمال عقله وفي الايجاب عليه حرج عظيم ولا على المعتوه البالغ اي لا يجب

شئ من الاحکام علی المعتوہ البالغ لقصور العقل والعتہ آفۃ یوجب خللا فی العقل فیصیر صاحبہ مختلط الکلام فیشبہ بعض کلامہ کلام العقلاء وبعضہ کلام المجانین وکذا سائر امورہ کذا فی کشف البزدوی وفی التحریر العتہ اختلاط الکلام مرۃ ومرۃ وقال ابن امیر الحاج فی التقریر وہذا اختصار مجحف لتعریفہ باختلال العقل بحیث یختلط کلامہ فیشبہ مرۃ کلام العقلاء ومرۃ کلام المجانین وکذا سائر امورہ واحسن منہ ما قیل آفۃ ناشئۃ عن الذات توجب خللا فی العقل فیصیر صاحبہ مختلط الکلام فیشبہ بعض کلامہ کلام العقلاء وبعضہ کلام المجانین وخرج بناشئۃ عن الذات ما یکون بالمخدرات وہذا مختار عامۃ المتاخرین خلافا لابی زید حیث ذکر فی التقویم ان حکم العتہ حکم الصبا الا فی حق العبادات فانا لم نسقط بہ الوجوب احتیاطا فی وقت الخطاب وہو البلوغ بخلاف الصبا لانہ وقت سقوط الخطاب وذکر صدر الاسلام فی اصولہ مشیرا الی ہذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العتہ غیر ملحق بالصبا بل ہو ملحق بالمرض حتی لا یمنع وجوب العبادات ولیس کما ظنوا بل العتہ نوع جنون فیمنع وجوب اداء الحقوق جمیعا اذ المعتوہ لا یقف علی عواقب الامور کصبی ظہر منہ قلیل عقل وتحقیقہ ان نقصان العقل کما اثر فی سقوط الخطاب عن الصبی کما اثر عدمہ فی حقہ اثر فی سقوط الخطاب بعد البلوغ ایضا کما اثر عدمہ فی السقوط بان صار مجنونا لانہ لا اثر للبلوغ الا فی کمال العقل فاذا لم یحصل الکمال بحدوث ہذہ الآفۃ کان البلوغ وعدمہ سواء وقال فخر الاسلام الخطاب سقط عن المجنون کما سقط عن الصبی

في اول احوال الصبا تحقيقا للعدل وهو ان لا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع ويسقط عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في آخر احوال الصبا تحقيقاً للفضل وهو نفي الحرج عنه نظرا ومرحمة عليه ولم يجب[١٥] قضاء الصلوة الساقطة في حالة الحيض والنفاس على الحائض والنفساء فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام ولياليها عند الطرفين واقل من يومين والاكثر الثالث عند ابي يوسف كان الواجب داخلاً في حد التكرار لا محالة وكذا النفاس في العادة يكون اكثر من مدة الحيض فتتضاعف الواجبات فيه ايضاً والدخول في حد التكرار والكثرة مستلزم للحرج والحرج مدفوع شرعًا دون الصوم فانه يجب قضاءه اذ ليس في قضاءه حرج لان الحيض لا يزيد على عشرة ايام ولياليها فلا يتصور ان يكون مستغرقاً لوقت الصوم وهو الشهر والنفاس وان كان قد يستوعب الشهر لكن لما كان حكمه ماخوذا من الحيض في الصلوة والصوم ولم يكن الحيض مسقطاً للصوم لوجه كان حكم النفاس كذلك وان استوعب الشهر وايضاً وقوع النفاس في وقت الصوم من النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان وقوعه عادة في اوان الصلوة من اللوازم فاثر في اسقاط القضاء لدخول الواجب في حد التكرار لا محالة ويشهد لعدم وجوب قضاء الصلوة ولوجوب قضاء الصوم ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت كان يصيبنا ذلك تعني الحيض فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة واجماع الائمة عليهما لكن اختلفت الشافعية بين وجوب اداء الصوم على الحائض والنفساء

[١٥] قوله ولم يجب قضاء الصلوة اه يعني انهما لا يسقطان الوجوب ولا الاداء الا ان الشارع جعل الطهارة عنهما شرطاً لاداء الصلوة على [illegible] والصوم على [illegible] [illegible] ثم انتفاء وجوب قضاء الصلوة عليهما [illegible] في الصوم [illegible]

على سبيل الوجوب كما في النائم ولان الاداء حرام منهي عنه فلا يكون واجبا ١٢ منه رحمه الله تعالى۔

في حالتي الحيض والنفاس وعدم وجوبه فقيل يجب ونقله السبكي عن اكثر الفقهاء لتحقق الاهلية والسبب وهو شهود الشهر لانه يجب عليها القضاء بقدر ما فاتها فكان المأتي به بدلا عن الفائت وقيل لا يجب وذكر متاخرا انه الاصح عند الجمهور لانتفاء شرطه وهو الطهارة وشهود الشهر فوجب عند انتفاء العذر لا مطلقا ووجوب القضاء يتوقف على سبب الوجوب وهو ههنا شهود الشهر وقد تحقق لا على وجوب الاداء والا لما وجب قضاء الظهر مثلا على من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الاداء في حقه هذا بناء على ان وجوب القضاء بما به وجوب الاداء واما بناء على انه بسبب جديد فالظاهر انه لا يستدعي وجوبا سابقا فلا يتوقف وجوبه على وجوب الاداء وريلزم على هذا ان لا يسمى قضاء لعدم استدراك ما فات من الوجوب واجيب بما يلزم لو انحصر موجب التسمية فيما ذكرتم وهو ممنوع فانه انما سمي قضاء لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه ولم يجب لمانع قال ابن الهمام في التحرير والانتفاء يعني عدم وجوب اداء الصوم على الحائض والنفساء في حالتي الحيض والنفاس قيس وقال تلميذه ابن امير الحاج في التقرير هو الوجه الذي لا معدل عنه لان الاداء حالة الحيض حرام منهي عنه فلا يكون واجبا مامورا به للتنافي بينهما ومن هذا والله اعلم قال السبكي الخلاف لفظي لان ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا والقضاء بعد زواله واجب اتفاقا لكن ليس كذلك بل فائدة بينهما كما في الذخائر فيما اذا قلنا يجب التعرض للاداء والقضاء في النية فان قلنا لوجوبه عليها نوت القضاء والا نوت الاداء فانه وقت توجه الخطاب والله سبحانه وتعالى اعلم

ف لکون المرض من اسباب العجز فانه سبب الموت بواسطة ترادف الآلام والموت عجز خالص حقیقة وحکماً لیس فیه شوب القدرة بوجه شرعت العبادات للمریض فی المرض قیل المرض حالة فی البدن خارجة عن المجری الطبعی وعبارة بعضهم ہو ہیئة للحیوان یزول بہا اعتدال الطبیعة والمذکور فی بعض کتب الطب ان المرض ہیئة غیر طبعیة فی بدن الانسان یحدث عنہا بالذات آفة فی العقل وآفة العقل ثلث التغیر والنقصان والبطلان والتغیر ان یخیل صورا لاوجود لہا خارجاً والنقصان ان یضعف بصرہ مثلاً والبطلان العمی کذا فی کشف البزودی وفی التقریر شرح التحریر عنه عبارات منہا مایعرض البدن فیخرج عن الاعتدال الخاص ومنہا ہیئة غیر طبعیة فی بدن الانسان بسببہا الافعال الطبعیة والنفسانیة والحیوانیة غیر سلیمة وبسط الکلام فیه یعرف فی فنه علی قدر الممکنة ای الطاقة حتی شرع له الصلوٰة قائماً اذا لم یعجز عن القیام او قاعداً اذا عجز عن القیام او مضطجعاً اذا عجز عن القیام والقعود وانتفی الاثم فی الخطأ مجتهداً حتی لو اخطأ فی القبلة بعد ما اجتہد جازت ولا یاثم ولو اخطأ فی الفتوی بعد ما اجتہد لا یاثم ویستحق اجراً واحداً وفی الصحیحین اذا حکم الحاکم فاجتہد ثم اصاب فله اجران واذا حکم فاجتہد ثم اخطأ فله اجر واحد ووجه انتفاء الاثم ان العصمة عن الخطأ لیس فی اختیار العبد فلو ادی الخطأ فی الاجتہاد الی الاثم لا یمیل احد الی الاجتہاد وسند باب الاجتہاد وفیه حرج عظیم وفی النسیان وہو عدم الاستحضار للشئ فی وقت حاجة ای حاجة استحضارہ فیشمل ہذا النسیان عند الحکماء والسہو والفرق بین النسیان والسہو

من حیث اللغة بعید کما ذکر ابن دقیق العید وجزم کثیر باتحادہما لان اللغة لاتفرق بینہما وان فرقوا بینہما بان السہو زوال الصورة عن المدرکة مع بقائہا فی الحافظة والنسیان زوالہا عنہما معًا فیحتاج حینئذ فی حصولہا الی سبب جدید وقیل النسیان عدم ذکر ما کان مذکورا والسہو غفلة عما کان مذکورا و مالم یکن مذکورا فالنسیان اخص منہ مطلقًا وقال الشیخ سراج الدین الہندی شارح البدیع والحق ان النسیان من الوجدانیات التی لا یفتقر الی تعریفہ بحسب المعنی فان کل عاقل یعلم النسیان کما یعلم الجوع والعطش ووجہ انتفاء الاثم ان الانسان مضطر فی النسیان فلو ادی النسیان الی الاثم لکان لہ حرجًا وانتفاء الاثم ہو المراد بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم وضع اللہ عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرہوا علیہ رواہ ابن حبان والحاکم وقال صحیح علی شرطہما ولم یخرجاہ وسقط اکل الصائم فی حال صومہ ناسیًا اذ لیست فی الصوم ہیئة مذکرة للصوم والطبع داع الی الاکل لطول مدة الصوم والحکم الدنیوی یسقط عند کون النسیان لما ہو فیہ مع الداعی الی فعل ینافیہ بدون مذکر لما ہو فیہ دفعًا للحرج فلا یفسد بہ الصوم ولا یلزم منہ الاثم وخفف فی السفر لانہ مظنة المشقة فلو شدد فیہ لکان حرجًا فشرعت الرباعیة من المکتوبات رکعتین ابتداء کما فی الصحیحین عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت فرضت الصلوة رکعتین رکعتین فاقرت صلوة السفر وزید فی صلوة الحضر وشرع مسح الخف للمسافر فی السفر الی ثلثة ایام ولیالیہا کما فی صحیح مسلم من حدیث شریح بن ہانی قال سالت

عائشۃ رضی اللہ عنہا عن المسح علی الخفین فقالت ایت علیًا فانہ کان یسافر مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاتیتہ فسالتہ فقال جعل للمقیم یومًا ولیلۃ وللمسافر ثلثۃ ایام ولیالیہا ولو لم یکن مشروعًا للمسافر الی ثلثۃ ایام بل کان مشروعًا لہ کما للمقیم ای الی یوم ولیلۃ لکان حرجًا وتثبت الرخصۃ ای رخصۃ السفر من قصر الرباعیۃ وقصر رمضان وغیرہا للمسافر بالشروع فی السفر قبل تحققہ ای تحقق السفر وتحقق السفر بعد مضی مدۃ السفر وہی ثلثۃ ایام دفعًا للحرج بالسنۃ المشہورۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و اصحابہ فانہ علیہ السلام کان یترخص برخص المسافرین حین یخرج الی السفر کما فی الصحیحین عن انس صلیت مع رسول اللہ صلعم الظہر بالمدینۃ اربعًا والعصر بذی الحلیفۃ رکعتین وروی ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ ان علیًا خرج من البصرۃ فصلی الظہر اربعًا ثم قال انا لو جاوزنا ہذا الخص لصلینا رکعتین وروی عبد الرزاق فی مصنفہ عن نافع عن ابن عمرؓ انہ کان یقصر الصلوۃ حین یخرج من شعب المدینۃ وان کان القیاس ان لاتثبت الرخصۃ الا بعد تحقق السفر لان العلۃ تتم بعد تحقق السفر والحکم لایثبت قبل تمام العلۃ لکن ترک القیاس بالسنۃ ولو اقام المسافر ای نوی الاقامۃ قبل المدۃ ای مدۃ السفر وہو ثلثۃ ایام صح کونہ مقیمًا ولزمت علیہ احکام الاقامۃ حتی صلی صلوۃ المقیم فی الصراف ولو کانت الاقامۃ وبنیتہا فی المفازۃ التی لابنیان فیہا مع ان المفازۃ لیست محل الاقامۃ لانہ ای کونہ مقیمًا دفع للسفر قبل تحققہ فتعود الاقامۃ الاولی ودفع السفر دفع لہا ای للرخصۃ الثابتۃ

بالسفر في كشف البزدوي لان السفر لما لم يتم علة بالمسير ثلثة ايام كان
نية الاقامة نقضا للعارض وهو السفر لا ابتداء علة وصار كان السفر لم
يكن وكانه لم يزل مقيما كما كان مقيما فلم يشترط محل الاقامة وبعدها
اي بعد مدة السفر يعني بعد ثلثة ايام لا يصح كونه مقيما الا فيما اي
في محل يصلح كونه مقيما فيه من مصر او قرية فلا تصح في المفازة لانه
اي كونه مقيما دفع للسفر بعد تحققه اي تحقق السفر وكانت نية الاقامة
ابتداء ايجاب فلا تصح في غير محله لاستحالة ايجاب الشئ في غير محله
والمفازة ليست بمحل اثبات الاقامة ابتداء فلا تصح نية الاقامة فيها كذا في التقرير وفي كشف
البزدوي واذا سار ثلاثا ثم نوى الاقامة في غير موضع اقامة لا تصح لان هذا اي
نية الاقامة على تاويل القصد ايجاب اي اثبات اقامة ابتداء لا نقض السفر لانه قد تم فلم
يصح في غير محله اي لم يصح الايجاب وهو الاقامة في غير محله وهو المفازة انتهى **مسئلة**
العبد اهل للتصرف في المال وملك اليد اي اهل لمالكية
اليد الذي هو الحكم الاصلي للتصرف وملك العين والرقبة شرع للتوصل
اليه ولقطع طمع الاغيار من العين اذ الملك هو المطلق للتصرف للمالك
والحاجز للغير عن التصرف في مملوكه بدون اذنه وهذا عندنا اي
كون العبد اهلا للتصرف ومالكية اليد مذهبنا خلافا للشافعي فعنده هو
ليس باهل للتصرف بنفسه ولا لمالكية اليد ولكنه يستفيد التصرف
واليد بالاذن عن المولى فهو تصرف عن المولى بطريق النيابة كالوكيل
يتصرف للموكل ويده في الاكساب يد نيابة بمنزلة يد المودع والدليل

قوله اهل للتصرف [illegible] وملك اليد [illegible] فتثبت ملك الرقبة [illegible] اكسابه للمولى [illegible] ملك اليد [illegible] منه رحمه الله تعالى

لنا انھما ای اہلیۃ التصرف واہلیۃ ملک الید انما یکون بالاہلیۃ للتکلم
اے کون الانسان اہلا لان یتکلم لان التصرف کلام معتبر جعل سببا للحکم
کالقول بالایجاب والقبول والاقاریر واعتبار الکلام بصدوره عن الاہل
والذمۃ اے کون الانسان اہلا للذمۃ وہی کون الانسان صالحا لان
یخاطب بالاحکام والاولی اے اہلیۃ التکلم بالعقل فان العقل اذا کان
سالما عن الآفۃ یکون صاحبہ صالحا لان یتکلم بشئ ویفعل بمقتضاه ویقصد
بہ الایجاب علی نفسہ وعلی الغیر وھو اے العقل لا یختل بالرق ولذا اے
لعدم اختلال العقل بالرق کانت روایتہ اے روایۃ العبد ملزمۃ
العمل للخلق وقبلت اخباراتہ فی الدیانات نحو الہدایا وطہارۃ الماء ونجاستہا
وشہادتہ فی ہلال رمضان فلو کان فی عقلہ اختلال کیف تکون روایتہ ملزمۃ
العمل للخلق وکیف تقبل اخباراتہ فی الدیانات وشہادتہ فی ہلال رمضان
والثانیۃ اے اہلیۃ الذمۃ باہلیۃ الایجاب علیہ اے علی العبد والاستیجاب
لہ اے للعبد ولتحققہما اے لتحقق اہلیۃ الایجاب واہلیۃ الاستیجاب فی
العبد خوطب العبد بحقوقہ تعالی کالصلوۃ والصوم ونحوہما وصح اقرارہ
ای اقرار العبد بالحدود والقصاص یعنی اذا اقر العبد بشئ یوجب
الحد یصح اقراره ویجری الحد علیہ واذا اقر بالقتل الموجب للقصاص یصح
اقراره ویقتص منہ ویصح اقرار العبد بالدین حتی یواخذ بہ بعد العتق
ولم یصح ان یتصرف المولی فی ذمۃ العبد بان یشتری شیئا علی ان الثمن
فی ذمۃ العبد کما لا یصح التصرف فی ذمۃ الاجنبی بان یشتری احد شیئا

قولہ ولنا انھما خلافا للشافعی کما روی عنہ مستدلا بان العبد مملوک فکیف یکون اہلا للملک وقولہ بالعقل ای یعتبر ذلک بالعقل ولا یعتبر بالحریۃ وقولہ ولذا کانت روایتہ ای لما روی عنہ

علی ان الثمن فی ذمۃ الاجنبی لان الذمۃ مملوکۃ للعبد لا للمولی ولو کانت
الذمۃ مملوکۃ للمولی یصح تصرف المولی فی ذمۃ العبد ولا یملک المولی ان
یسترد من المودع مالا اودعہ العبد عندہ ماذونا کان العبد او محجورا کذا فی
عامۃ شروح الجامع الصغیر وصحۃ اقرار المولی علی العبد بدین لملک
مالیۃ العبد لا لملک ذمۃ العبد بدلیل انہ یصح اقرارہ بقدر مالیۃ الرقبۃ ولو کانت
صحتہ باعتبار الملک فی الذمۃ وہی متسعۃ لکان ینبغی ان یصح الاقرار بما زاد
علی المالیۃ وان کثر کما لو اقر علی نفسہ فہو کاقرار الوارث علی مورثہ بالدین
فانہ یصح وان لم تکن ذمۃ المورث مملوکۃ للوارث لان موجب اقرارہ
استحقاق الترکۃ من یدہ کذلک موجب اقرار المولی استحقاق مالیۃ الرقبۃ
والکسب فیصح فاقرار المولی علی عبدہ اقرار علی نفسہ بالحقیقۃ فلا
یقال لا نسلم ان الذمۃ مملوکۃ للعبد بل ہی مملوکۃ للمولی بدلیل انہ لو اقر
علی العبد بدین صح اقرارہ ولو لم تکن مملوکۃ لہ لما صح اقرارہ بالدین علیہ
کما لا یصح علی الاجنبی لانا نقول صحۃ اقرارہ باعتبار ان مالیۃ العبد مملوکۃ
لہ لا باعتبار ان ذمۃ العبد مملوکۃ لہ ولا یقال ان العبد یواخذ بہذا الدین بعد
العتق ولو لم تکن الدین واجبا فی ذمۃ العبد باقرار المولی لما اخذ بعد العتق لانا
نقول انما یواخذ بہذا الدین بعد العتق لان مالیۃ رقبتہ صارت مشغولۃ بالدین
وقد اتلفہا المولی بالاعتاق فیضمن ویضمن العبد ایضا لان منفعۃ الاعتاق
سلمت لہ وصارت المالیۃ المشغولۃ مصروفۃ الیہ فیلزمہ السعایۃ کالراہن المعسر
اذا اعتق عبدہ المرہون یلزم العبد السعایۃ وان لم یکن علیہ دین لانہ صرف

الیہ مالیۃ الرقبۃ مشغولۃ بالرہن کذلک ہہنا کذا فی کشف البزدوی ولما کان
یرد ان العبد منع عن التصرف فلوکان اہلا لہ لما منع عنہ اجاب عنہ بقولہ وانما
الحجر ای المنع للعبد عن التصرف مع قیام الاہلیۃ لحق المولی فی
رقبۃ العبد لان الدین اذا وجب فی الذمۃ یتعلق بمالیۃ الرقبۃ والکسب استیفاءً
ومالیۃ الرقبۃ والکسب ملک للمولی فلا یتحقق الاستیفاء بدون رضاہ فاذا
اذن فقد رضی بسقوط حقہ کذا فی التقریر وفی بعض الشروح اذ لو جاز التصرف
من غیر اذنہ صارت الرقبۃ ہالکۃ فی الدین اذا وجب فی ذمتہ فلا یقدر المولی
علی الاستخدام فیتضرر المولی بہ انتہی فاذنہ ای فاذن المولی للعبد
فک الحجر الثابت بالرق ای ازالۃ منع التصرف الثابت بالرق عن العبد
ورفع المانع عن التصرف حکما واثبات الید لہ فی کسبہ لا اثبات الاہلیۃ
ای اہلیۃ التصرف وحاصلہ ان العبد لما کان فی نفسہ اہلا للتصرف و
امتناع التصرف عنہ لمانع ولیس المانع الاحق المولی فاذنہ رفع للمانع
لا اثبات الاہلیۃ والشافعیۃ قالوا فی الاستدلال علی ان العبد لیس
باہل للتصرف ومالکیۃ الید بانہ لو کان العبد اہلا للتصرف فی المال
لکان اہلا للملک لان التصرف وسیلۃ الی الملک وسبب لہ
ای للملک اذ الشیٔ یملک بالبیع والشراء والہبۃ وغیرہا من التصرفات ومسبب
عنہ ای عن الملک اذ الملک یبیح التصرف ولذا لا یباح التصرف فی ملک
الغیر والتصرف شرع لحکمہ وہو الملک لا لذاتہ فلا ینفصل عنہ فاذا لم یکن العبد
اہلا للملک الذی ہو المقصود من التصرف لم یکن اہلا للتصرف فلا محالۃ اذا

كان اهلا للتصرف كان اهلا للملك وقيل فے وجه الملازمة ان كون التصرف سببًا للملك وسببًا عنه مستلزم لوجود الملك عند وجود التصرف اذ وجود الشئ يستلزم وجود سببه ومسببه واللازم وهو اهلية العبد للملك باطل اجماعا فان الكل متفقون على ان العبد لا ملك له فی المال اصلاً و كل مافی يده فهو ملك لسيده فكذا الملزوم فثبت ان العبد ليس باهل للتصرف واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لليد اے لاستحقاق اليد والمالكية لان اليد اے ملكه وهو عبارة عن كون الانسان قابضًا علے شئ بحيث يصح فيه التصرف انما يستفاد بملك الرقبة والتصرف وقد انتفيا وقد عدم الامران اعنی ملك الرقبة والتصرف فی حق العبد واذا ثبت انه ليس باهل للتصرف بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعًا للمولے بطريق النيابة كتصرف الوكيل وتوضيحه ان التصرف تمليك او تملك فانه اذا اشترى شيئا كان متملكا لذلك الشئ والملك يثبت للمولے بلا خلاف والتملك يقع له واذا باع ما اشترى فقد باع ملك المولے فكان التمليك ايضًا للمولے ولا معنے لقول من قال التصرف يقع له والحكم يثبت للمولے لانا لا نعقل من قول القائل ان العقد يقع له سوے وقوع الحكم له لان العقد كلام موجب للحكم وبدون الحكم هو كلام لا يطلق عليه اسم التصرف واذا اخذ اسم التصرف من ناحية الحكم كان قول القائل وقع التصرف له اشارة الے الحكم لامحالة كذا فے كشف البزدوی قلنا فی جواب استدلال الشافعية بان سببية التصرف للملك لا توجب الا ان تكون اهلية التصرف مقتضية لاهلية

الملك و هذا الاقتضاء موجود في العبد والتخلف اي تخلف اهلية الملك
عن اهلية التصرف في العبد لمانع يمنع عن اهلية الملك في العبد وهو كون
رقبة العبد مملوكة للسيد لا لعدم المقتضي اي ليس تخلف اهلية الملك
عن اهلية التصرف لعدم مقتض يقتضي اهلية الملك وهو اهلية التصرف فالملازمة
بين اجزاء الشرطية اعني قوله لو كان اهلا للتصرف لكان اهلاً للملك عند
ارتفاع المانع مسلمة واما عند وجود المانع فممنوعة وايضاً لا نسلم الملازمة
بين كونه اهلا للتصرف وبين كونه اهلا للملك بسبب كون اهلية التصرف مسببة
عن اهلية الملك وكون اهلية الملك سببا لاهلية التصرف كما ان الملك سبب
للتصرف اذ لا تستقيم الملازمة الا اذا لم يكن لاهلية التصرف سبب غير اهلية
الملك ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف وذكر بركت الله آبادي
قوله قلنا التخلف جواب لقوله لان التصرف سبب له وقوله ويجوز تعدد
الاسباب جواب عن قوله ومسبب عنه ووافقه شراح آخرون لكن
يظهر من حاشية المصنف ان المقصود من قوله ويجوز تعدد الاسباب
لاهلية التصرف انتهى منع الملازمة بين طرفي قول الشافعية واذا لم يكن
اهلا للتصرف لم يكن اهلا لليد المثبتة لقوله لان اليد انما يستفاد بملك الرقبة
والتصرف بانا لا نسلم ان ملك اليد لا يستفاد الا بملك الرقبة والتصرف
لجواز تعدد الاسباب لملك اليد لكن لا يصح هذا الا اذا قدر المضاف اعني
لفظ الملك قبل التصرف في قوله لاهلية التصرف انتهى وفي التحرير والتقرير
وكون ملك التصرف لا يستفاد الا من ملك الرقبة ممنوع نعم هو اي ملك

۵ قوله التخلف لمانع اه حاصله ان اللزوم انما هو عند ارتفاع المانع واما عند وجوده فلا ١٢ مولانا رحمه الله تعالى

۶ قوله ويجوز تعدد الاسباب اه اي لا نسلم ان ملك التصرف لا يستفاد الا من ملك الرقبة لجواز تعدد الاسباب ١٢ منه

الرقبة وسيلة اليه اى الى ملك التصرف كما تقدم ولا يلزم من عدم
ملكها اى الرقبة عدم المقصود لجواز تعدد الاسباب لملك التصرف انتهى
ما فى التقرير وذكر التفتازانى فى التلويح وحاصل الجواب ان المقصود الاصلى
من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه
وعدم اهلية للوسيلة لا يوجب عدم اهلية للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن
الى المقصود طريق الا بتلك الوسيلة وهو ممنوع انتهى **فرع** للمسئلة
وثمرة قولنا باهلية العبد للتصرف ومالكية اليد خلافا للشافعى **لو اذن**
له اى للعبد المولى **فى نوع من التجارة كان له** اى للعبد **التصرف**
مطلقا اى فى انواع التجارة كلها عند علمائنا الثلثة لوجود فك الحجر المانع
من التصرف باهلية فلغى التقييد اى لما اذن المولى عبده للتجارة يفوت
حقه فى الخدمة وفى براءة رقبته عن الدين حتى يجب اداء الدين على العبد
الماذون المديون اذ الاذن عندنا فك الحجر لا اثبات للاهلية واهلية التصرف
قد كان فى العبد من نفسه وانما يتصرف باهلية فاذن المولى فى نوع
من التجارة رفع للمانع وهو حق المولى المذكور واذا ارتفع المانع عن
التصرف جاز له التصرف فى كل نوع من التجارة باهلية وتقييد المولى
بنوع واحد لغو لا اثر له وقال زفر والشافعى لا يجوز للعبد التصرف مطلقا بسبب
اذن المولى له فى نوع بل يختص الاذن بنوع اذن المولى للعبد فيه
ولا يثبت له عموم التصرف الا بالتنصيص لان تصرفه لما كان بطريق
النيابة عنه كان كالوكيل صار مقصورا على ما اذن فيه لان النيابة

قوله وكان له التصرف مطلقا عند علمائنا الثلثة لوجود فك الحجر المانع من التصرف باهلية فلغى التقييد بنوع وقال زفر والشافعى يختص بما اذن فيه لان تصرفه لما كان بطريق النيابة عنه كان كالوكيل صار مقصورا على ما اذن فيه وفيه ما فيه ١٢ منه رحمه الله تعالى

لا یتحقق بدون اذن الاصیل فتثبت ید کا ای ید العبد الماذون علی کسبہ اسے علی ما حصل من کسب العبد عند علمائنا الثلثۃ لانہ یتصرف لنفسہ بطریق الاصالۃ عندنا کالمکاتب فانہ یملک مکاسبہ و الفرق بین الماذون والمکاتب ان المولے انما یملک حجرہ اسے حجر العبد الماذون دون حجر العبد المکاتب بعد الکتابۃ لان فک حجرہ ای حجر العبد الماذون عن التصرف بالاذن بلا عوض فلا یکون لازما فیکون فک حجرہ کالھبۃ یصح الرجوع عن فک حجرہ کما یصح الرجوع عن الھبۃ وانما لا یصح الرجوع عن الھبۃ فی بعض الصور لحقیقۃ المعاوضۃ او شبھتہا کما فے الزوجیۃ والقرابۃ او عدم المحل کما فے الھلاک او انتفاء المتعاقدین کما فی موت احدھما او اختلاط الموھوب بغیرہ کما فی الزیادۃ بخلاف الکتابۃ فانہا بعوض فتکون لازمۃ فھو اسے الکتابۃ وتذکیر الضمیر لکون الکتابۃ مصدرا ویجوز فے المصدر التذکیر والتانیث کالبیع اسے لا یصح الرجوع عن الکتابۃ وفسخہا کما لا یصح الرجوع عن البیع واقالتہ بدون الرضا ثم اعلم ان لمشائخنا فی ثبوت الملک للمولے طریقین احدھما ان ملک الید بالتصرف یقع للعبد وملک الرقبۃ للمولے ابتداء والعبد مع ھذا عامل لنفسہ لان عمل الانسان متی دار بین ان یقع لہ وبین ان یقع لغیرہ کان واقعا لہ کالمکاتب لما کان کسبہ للسید من وجہ لم یجعل نائبا عن المولے بل ھو عامل لنفسہ فکذا ھنا والثانی ان ملک الرقبۃ لا یقع للمولے حکما للتصرف لانہ ینعقد للعبد فیکون حکمہ لہ لانہ نتیجۃ تصرفہ الا انہ لم یبق اھلا للملک تعذر الایقاع لہ فاستحقہ المولے لا بالتصرف ولکن بطریق الخلافۃ عن العبد لان المولی

اقرب الناس الى العبد بقيام ملك فى الرقبة ولهذا قال ابوحنيفة رحمه الله
دين العبد المستغرق لماله يمنع ملك المولى فى كسبه لان المولى انما
يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فثبت ان المولى يملك اكسابه
بسبب ملكه فى رقبته لا التصرف العبد كذا فى كشف البزودى ومختار فخر
الاسلام فى اصوله وصدر الشريعة فى التنقيح والتوضيح وابن الهمام فى
التحرير هو الطريق الثانى **مسئلة** الموت فقيل هو صفة وجودية
خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت
بزوال الحيوة تفسير بلازمه لانه لما كان ضد الحيوة يلزم من وجوده زوال
الحيوة وهذا عند اهل السنة كما فى كشف البزودى وفى التقرير عزى الى
اهل السنة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه الحيوة ومعنى الخلق فى الآية
التقدير ثم هو ليس بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو انقطاع تعلق الروح
بالبدن ومفارقته وتبدل حال وانتقال من دار الى دار وهو هادم لاساس
التكليف ومناف لاهلية احكام الدين مما فيه تكليف ووجه كون الموت
مسقطا للتكليف فى الدنيا ان الغرض من التكليف بالنسبة الى المكلف
هو اتيان المكلف به عن اختيار وبالموت تحقق العجز اللازم الذى لا يرجى
زواله ولا عجز فوقه اذ العجز به عجز خالص ليست فيه جهة القدرة بوجه والعجز
ينافى الاختيار ففات الغرض ولفوات الغرض وهو الاتيان عن اختيار
قلنا ان الزكوة يسقط عن الميت فى حكم الدنيا حتى لا يجب اداءها من التركة
خلافا للشافعى رحمه الله تعالى بناء على ان الفعل هو المقصود فى حقوق الله تعالى

عندنا وقد فات وعنده المال ہو المقصود دون الفعل حتے لو ظفر المصدق
علے الزکوۃ لکان لہ ان یاخذ مقدار الزکوۃ وسقط الزکوۃ عنده کما فی دین لعباد
وعندنا لیس لہ ولایۃ الاخذ ولا یسقط بہ الزکوۃ ومثل حکم الزکوۃ حکم سائر
العبادات کالصلوۃ والصوم والحج وغیرہا فی السقوط ویبقی علیہ الاثم بسبب
تقصیرہ فی فعلہ حال حیوتہ فان الاثم من احکام الآخرۃ والمیت ملحق بالاحیاء
فی احکام الآخرۃ وما شرع علی المیت اما لحاجۃ نفسہ او لحاجۃ غیرہ والقسم
الثانی اعنی ما شرع علی المیت لحاجۃ غیرہ اما ان یکون حقا متعلقا بعین
اولا یکون حقا متعلقا بعین بل کان متعلقا بالذمۃ فلا یبقے علے ذمۃ المیت
الا ما کان متعلقا بعین ولا یکون دینا فانہ یبقے ببقاء تلک
العین کالودائع والغصوب فانہما متعلقان بعین الشئ المودع والمغصوب
فللمودع والمغصوب منہ ان یاخذ الودیعۃ والشئ المغصوب من ورثۃ المودع
والغاصب کما یاخذ انہما منہما فی حال حیوتہما اذ المقصود فی حقوق العباد
ہو المال لا الفعل والفعل تبع حوائجہم بالاموال واذا کان کذلک
بقی حق العبد فی العین بعد فوت من کانت العین فی یدہ لحصول
المقصود وان فات الفعل بہ وما کان متعلقا بالذمۃ فلا یخلو من ان یکون
وجوبہ بطریق الصلۃ کالنفقۃ او لم یکن وجوبہ بطریق الصلۃ کالدیون الواجبۃ
بالمعاوضۃ فما کان وجوبہ بطریق الصلۃ حکمہ السقوط الا ان یوصی بہ فیبقی
من الثلث ما کان لا بطریق الصلۃ لم یبق بمجرد الذمۃ لضعف الذمۃ بالموت
فوق ضعفہا بالرق فان الرق یرجے زوالہ بالاعتاق غالبًا لانہ مندوب

الیہ والموت لایرجی زوالہ عادۃ وان احتمل ذلک بطریق الکرامۃ والمعجزۃ
کما کان فی زمان عیسیٰ وعزیر علیہما السلام بطریق المعجزۃ فلما لم یحتمل
ذمۃ العبد الدین بدون انضمام مایۃ الرقیۃ والکسب الیہا لضعفہا لا
تحملہ ذمۃ المیت بالطریق الاولی بل انما یبقی اذا قویت ذمۃ بمال ترکہ
وہو المراد من قولہ او بمال ترکہ او کفیل بہ قبل الموت لان المال
محل الاستیفاء الذی ہو المقصود من الوجوب وذمۃ الکفیل تقوی
ذمۃ المیت لان الکفالۃ ضم ذمۃ فی المطالبۃ کالدیون فالدائن
یاخذ الدیون من مال ترکہ او یطالب الکفیل بہا والوصایا فالموصی لہ
یاخذ الوصیۃ من ثلث مال ترکہ والتجہیز فیجہز للمیت من مال ترکہ وا
لکن التجہیز یقدم علی الدیون والوصایا بالاجماع واذا کان بقاء
ہذا القسم مشروطاً بانضمام مال او کفیل قبل الموت الی الذمۃ فلا تصح
الکفالۃ بما علیہ ای علی المیت من الدین بعد الموت اذا مات مفلساً
بدون الکفیل قبل الموت عند ابیحنیفۃ لانہا ای الکفالۃ عبارۃ عن
ضم الذمۃ ای ذمۃ الکفیل الی الذمۃ ای ذمۃ الاصیل فی المطالبۃ
بما علی الاصیل کما ہو الاصح علی ما فی الہدایۃ لا فی اصل الدین کما
قیل وعزی الی الشافعی بدلیل بقاء الدین بعد الکفالۃ علی الاصیل
کما کان قبلہا ولا مطالبۃ ہہنا لاستحالۃ مطالبۃ المیت الذی ہو الاصیل
بالدین وعدم جواز مطالبۃ غیرہ اذا لم یبق مال یؤمر الوارث او الوصی
بالاداء منہ ولا کفیل لیطالب بہ کذا فی کشف البزودی فلا ضم فی

المطالبة فلا كفالة وعندهما اى عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى
تصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلا وبه اى بمذهب
صاحبيه قالت الائمة الثلثة يعنى مالكؒ والشافعیؒ واحمدؒ بل عزاه ابن قدامة
الى اكثر اهل العلم كذا ذكر ابن امير الحاج فى التقرير لحديث جابر كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلى على رجل مات وعليه دين فاتى بميت
فقال اعليه دين قالوا نعم ديناران قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة
الانصارى هما على يا رسول الله فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
رواه ابوداؤد والنسائى ولان الدين واجب عليه بعد موته وان الموت
لم يشرع مبطلا للحقوق الواجبة عليه ولا مبرءا عنها فلا يبطل الدين الواجب
على الميت ولا يبرء الميت عنه الا ترى لو اخلف كفيلا به ثم كفل به
انسان بعد موته صح ولو كان موته مفلسا يوجب سقوط الدين عنه لما صحت
الكفالة بعد الموت وان كان به كفيلا لان براءة الاصيل توجب براءة الكفيل
والا ترى ان الميت اهل لوجوب الدين عليه ابتداء فانه لو حفر بئرا فى الطريق
فتلف فيها مال او انسان بعد موته يجب الضمان عليه فلان يبقى عليه الدين
الواجب فى حيوته اولى فثبت ان الدين باق فى الذمة بعد الموت
وهو واجب التسليم والبقاء موصوف بانه مطالب حقا للمدعى كذا فى كشف
البزودى ولانه اى لعدم كون الموت مبرءا يطالب الميت
به اى بما عليه من الدين فى الآخرة اجماعا ولعدم كون الموت
مبرءا يصح التبرع بالاداء يعنى لو تبرع احد عن الميت باداء الدين

٥ قوله لحديث جابر الخ ... عن جابر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلى على رجل مات وعليه دين فاتى بميت فقال اعليه دين قالوا نعم ديناران قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصارى هما على يا رسول الله فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه ابوداؤد والنسائى كذا فى التقرير ١٢ منه

خل اخذه للدائن ولو برئت ذمة الميت من الدين بالموت لم يحل
اخذ الدين للدائن والجواب عما استدل به ابو يوسف ومحمد رحمهما الله انه
اى قول ابى قتادة هما علىّ فى حديث جابر يحتمل العدة اى الوعد
بوفاء الدينارين و يحتمل ان يكون اقرارا بكفالة سابقة كانت
فى وقت حيوة ذلك الميت قال عبد العزيز البخارى فى كشف البزدوى
واستدلالهم بالحديث ليس بصحيح اذ ليس فى الحديث انه لم يكن هناك مال
ويحتمل انه قد كان وعرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فيه ايضا ان
هذه كفالة صحيحة مبتدأة على وجه تبتنى عليه احكام الكفالة من توجه المطالبة و
الملازمة والحبس والجبر على القضاء بل احتمل الاقرار واحتمل العدة وهى اقرب
الوجوه لان الكفالة لا تصح للغائب عند الاكثر ولا يصح للمجهول بلا خلاف وكان
النبى صلى الله عليه وسلم كان لا يصلى ما لم يتبين له وجه القضاء۔ وبالعدة تبين
له الوجه بناء على ظاهر الحال فى الوفاء لرسول الله صلى الله عليه وسلم
كما تبين بالمال لان الظاهر هو امكان القضاء قبل الهلاك كذا فى الاسرار
للقاضى ابى زيد وقال ابن الهمام فى التحرير والجواب عنه باحتماله العدة
وهو الظاهر اذ لا تصح الكفالة للمجهول انتهى وذكر ابن امير الحاج فى التقرير و
الظاهر ان صاحب الدين كان مجهولا والا لذكر قلت وهو مشكل بما فى لفظ
جابر للحاكم وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
هما عليك وفى مالك والميت منهما برئ فقال نعم فصلى عليه وعلى هذا
فيحمل على ان اباقتادة علم صاحب الدنانير حين كفلها واجاب فى المبسوط

له قوله انه يحتمل العدة [illegible] قال ابن الهمام [illegible] اذ لا تصح الكفالة للمجهول انتهى وفى التقرير [illegible] لما فى لفظ جابر [illegible] صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هما عليك وفى مالك والميت منهما برئ فقال نعم فصلى عليه [illegible] الله تعالى فى الكفالة [illegible] منه رحمه الله تعالى

وغيره بان هما على تحمل كلا من انشاء الكفالة والاقرار بكفالة سابقة على حد
سواء وهي واقعة حال لا عموم لها فلا يستدل به في خصوص محل النزاع
قلت ويشكله ما في لفظ جابر لاحمد باسناد حسن فتحملها ابو قتادة فاتيناه فقال
الديناران علي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اوفى الله الغريم
وبرئ منهما الميت قال نعم فصلى عليه وما في صحيح البخاري عن سلمة
بن الاكوع من حديثه قال ثم اتى بثالثة اي جنازة ثالثة فقال هل عليه
دين قالوا ثلثة دنانير قال هل ترك شيئا قالوا لا قال صلوا على صاحبكم
قال ابو قتادة صل عليه يا رسول الله وعلي دينه فصلى عليه وايضا ينفي كونه
عدة واقرارا بكفالة سابقة ما في رواية في صحيح ابن حبان فقال ابو قتادة رضي الله عنه
انا اكفل به قال بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية عشر
درهما او سبعة عشر درهما ثم هذا الحديث يقوي قول ابي يوسف فانه لا يشترط
قبول المكفول له في المجلس ومن ثمه لفتي به بعض المشائخ انتهى ولعل
قوله فيه ما فيه اشارة الى ما ذكره ابن امير الحاج من الاشكال واورد
المصنف في الحاشية على ما اشكل بلفظ جابر للحاكم بان ظاهره كما يناني العدة
ينافي الكفالة لعدم براءة المكفول عنه في الكفالة وهو وارد على ما اشكل بلفظ
جابر لاحمد واما لفظ سلمة بن الاكوع علي دينه فلا افهمه رافعا لاحتمال الاقرار
وذكر المصنف في الحاشية وفي كونه اي كون لفظ رواية ابن حبان انا
اكفل به منافيا للوعد كما في التقرير نظر لجواز المبالغة في وفاء الوعد
كما هو المتعارف والمطالبة الاخروية اي مطالبة الدائن من المديون

له قوله فيه ما فيه اي جنازة اي ما في رواية صحيح ابن حبان فقال ابو قتادة رضي الله عنه انا اكفل به قال بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية عشر درهما او سبعة عشر درهما وفي كونه منافيا للوعد كما في التقرير نظر لجواز المبالغة في وفاء الوعد كما هو المتعارف ١٢ منه

فى الآخرة باعتبار الاثم اى اثم المديون وراجعة اليه لا تفتقر هذه المطالبة الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر بال فالذمة يتقوى بكونه محل الاستيفاء بدليل ان المغصوب منه اذا ابرء المغصوب من الغاصب لا يبقى فى ذمة الغاصب شئ مع ان المطالبة الاخروية باعتبار الاثم من الغاصب متحققة فلا يصح الاستدلال بالمطالبة الاخروية على بقاء الدين المستلزم لبقاء الذمة وصحة التبرع اذا ادى المتبرع لبقاء الدين من جهة من له الدين وهو الدائن لا لبقاء الدين فى ذمة من عليه الدين وهو المديون فان الدين ساقط فى حقه وان كان باقيا فى حق صاحب الدين لان صاحب الدين لم يخرج من ان يكون مستحقا بموت الآخر فان السقوط اى سقوط الدين عن المديون بالموت لضرورة فوت المحل وهو المديون الحى لا لوصول حق الدائن فيقدر السقوط بقدر الضرورة فيتقدر بقدر فوت المحل فيظهر السقوط فى حق من عليه الدين وهو المديون دون فى حق من له الدين وهو الدائن فيبقى من جهة الدائن لا من جهة المديون لتصح الكفالة واداء المتبرع تلافى جانب صاحب الحق دون المديون حتى لو كان فى حال حيوته لم يصير المديون مؤديا بل يبرء كما لو ابرءه رب الدين عنه هذا ما فهمناه من الاسرار للقاضى ابى زيد وكشف البزدوى وتلويح التفتازانى وتحرير ابن الهمام وتقرير ابن امير الحاج وغيرها من مصنفات العلماء الاعلام والله اعلم بحقيقة المرام.

تمت

خاتمة الطبع

الحمد لله الواحد الجبار والصلوٰة والسلام على رسوله المختار وعلى آله الابرار واصحابه الاخيار **وبعد** فان هذا الشرح الذي الفه الفاضل الاجل والعلام الافضل المولوي بشير الدين القنوجي رحمه الله وسماه كشف المبهم مما في المسلم فهو متن متين في علم الاصول وكان في شان الطلباء والعلماء المعول فانه قد طبع فيما قبل مملوا بالاغلاط ولم يبال احد الى التصحيح ولم يقصد فرد الى تنقيحه فشمرت عن ساق الجد لطبعه ولم آل جهدا في التصحيح وبالغت في تهذيبه والتوضيح فجاء بحمد الله كما ترى يروق النواظر ويسر الخواطر ومع ذلك ان يطلع احد على الخطاء فالمسئول منه العفو والعطاء والمرجو من الناظرين ان لا ينسوني في الدعاء

وانا

خادم العلماء

محمد عبد الاحد غفر له الصمد

کبیری شرح منیۃ المصلی
منیۃ المصلی محشی اسودی
ایضاً [illegible]
صغیری شرح منیۃ المصلی
عینی شرح کنز کامل
عینی شرح ہدایہ لکھنؤ
فتح القدیر لکھنؤ
مستخلص الحقائق شرح کنز الدقائق
جامع صغیر مصطفائی
ذخیرۃ العقبی حاشیہ شرح وقایہ
شرح وقایہ مع چلپی
جامع الرموز
نصب الرایہ فی تخریج احادیث
الہدایہ للزیلعی لکھنؤ
ایضاً لابن حجر عسقلانی
فوائد البہیہ فی تراجم الحنفیہ
الفیۃ الطالبین عربی مع
ترجمہ [illegible] شیخ عبد القادر جیلانی
ہدایہ مع شرح فارسی
اصول الشاشی محشی مجتبائی
ایضاً کاغذ گندہ [illegible]
ایضاً کاغذ ولایتی
فصول شرح اصول [illegible]
حسامی
[illegible] شرح حسامی
[illegible] شرح حسامی

نور الانوار مصطفائی
توضیح تلویح کلاں
مسلم الثبوت محشی
شرح مسلم الثبوت بحر العلوم
کشف المبہم ما فی المسلم مجتبائی
سراجی محشی نظامی
شریفیہ مصطفائی
فتاوی میراث فارسی
کنز الفرائض ترجمہ اردو سراجی
و شریفی حاصل المتن۔
شرح عقائد نسفی مع حواشی
[illegible] عربی
حاشیہ خیالی بر شرح عقائد
ایضاً لکھنؤ
شرح مواقف کامل
ایضاً خرد
حاشیہ شرح مواقف
حاشیہ میر زاہد امور عامہ بر شرح مواقف
حاشیہ میر زاہد
عبد الحکیم بر خیالی
عقائد الاسلام [illegible]
مولوی عبد الحق صاحب [illegible]
تفسیر جلالی دہلی۔
مقامات حریری مع ترجمہ فارسی
سبع [illegible] عربی
حکایات الصالحین عربی

مفید الطالبین چھوٹی [illegible]
سلیس [illegible] عربی زبان [illegible]
دیوان متنبی
نفحۃ الیمن
منتخب نفحۃ الیمن
تسہیل الدراسۃ شرح دیوان
حماسہ بزبان اردو مطبوعہ مطبع
مجتبائی یہ شرح حل المتن
دیوان حماسہ کی ہر اصل شعر بخط
نسخ جلی ہے اور اسکے نیچے حل لغات
و تحقیق محاورات عربی نہایت تمیز
کیا گیا ہے اور اس کے بعد
اسی شعر کا ترجمہ آسان اردو
مطلب خیز اردو میں لکھا ہے گویا
ہر شعر کی دو شرح ہیں ایک
عربی دوسری اردو۔
شرح سبعہ معلقہ
حمدی مع ترجمہ فارسی
مجموعہ منطق نظامی
شرح ایساغوجی مع میر
ایساغوجی۔
تحفہ شاہجہانی نظامی
بدیع المیزان
قال اقول
مجموعہ ستہ ضروریہ یعنی [illegible]
ایضاً کاغذ گندہ

مجموعہ [illegible]
شرح سلم [illegible]
مرقات محشی مجتبائی
میبذی کلاں محشی بحواشی
مولوی عبد الحی صاحب لکھنوی
ایضاً خورد کشوری
شرح اشارات کشوری
شمس بازغہ مصطفائی
صدرا علوی
حاشیہ صدرا [illegible]
شرح ہدایۃ الحکمۃ
جواہر غالیہ
ہدیہ سعیدیہ
مجموعہ میر زاہد ملا جلال
بحر العلوم بر میر زاہد ملا جلال
قطبی محشی بحواشی جدیدہ
نہایت صحیح مجتبائی۔
شرح سلم مولانا بحر العلوم
یہ کتاب آج تک طبع نہیں
ہوئی مگر یہ کتاب نہایت
مستند اور معتبر ہے مطبع نے
بہم پہونچا کر چھاپنا شروع
کیا ہے۔
میر قطبی
حاشیہ عبد الحکیم بر قطبی [illegible]
شرح تہذیب عربی علوی